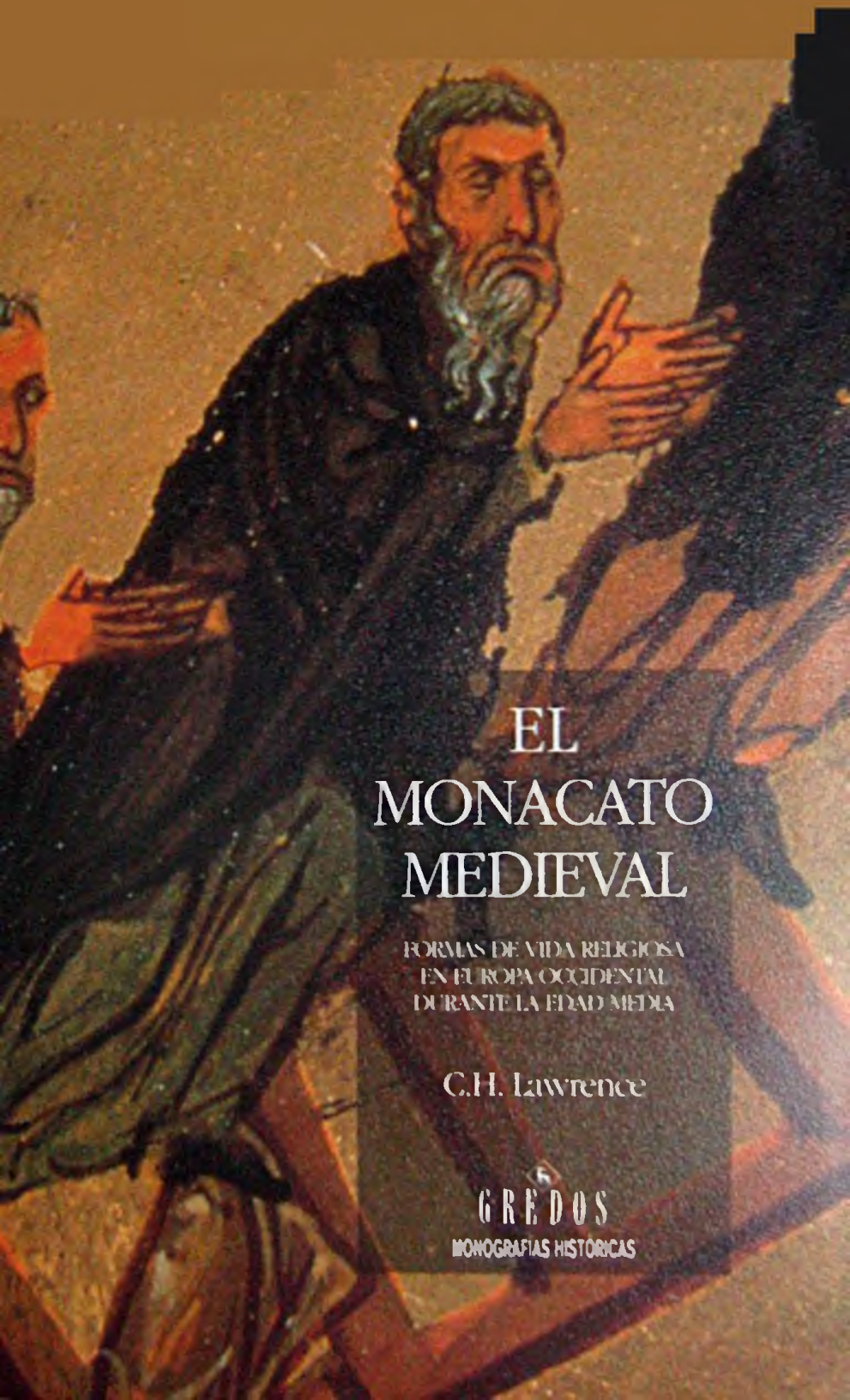


EL MONACATO MEDIEVAL

FORMAS DE VIDA RELIGIOSA EN EUROPA OCCIDENTAL DURANTE LA EDAD MEDIA

C.H. Lawrence

GREDOS

MONOGRAFÍAS HISTÓRICAS

El autor describe el movimiento monástico que alumbró culturalmente la Europa posterior a la caída del Imperio Romano.

Partiendo de los primeros eremitas orientales anteriores a la regla de S. Benito, sistematiza en un ameno recorrido la evolución de las diferentes órdenes: Cluny, Císter, Órdenes militares y mendicantes, que hasta el final de la Edad Media constituyeron un pilar básico en la vida cultural y social europea.

EL MONACATO MEDIEVAL

FORMAS DE VIDA RELIGIOSA EN EUROPA OCCIDENTAL DURANTE LA EDAD MEDIA

C. H. Lawrence

GREDOS
MONOGRAFÍAS HISTÓRICAS

EL MONACATO MEDIEVAL

FORMAS DE VIDA RELIGIOSA EN EUROPA OCCIDENTAL DURANTE LA EDAD MEDIA

C. H. Lawrence

VERSIÓN ESPAÑOLA DE
Javier Miguélez García

GREDOS

MONOGRAFÍAS HISTÓRICAS

First edition © Longman Group Ltd 1984
© Longman Group UK Limited 1989
© EDITORIAL GREDOS, S. A., Sánchez Pacheco, 85
Madrid, 1999, para la versión española

Título original:
Medieval monasticism. Forms of Religious Life in Western Europe in The Middle Ages

Maqueta de colección y
diseño de cubierta
MANUEL JANEIRO

Fotografía de cubierta: *La escala del Paraíso,* finales del s. XII.
Monasterio de Santa Catalina del Sinaí.
Luciano Romano/FMR.

ISBN: 84-249-1976-9
Dep. Legal: M-615-1999
Impreso en España. Printed in Spain
Gráficas Cóndor, S. A.
Esteban Terradas, 12. Polígono Industrial. Leganés (Madrid), 1999

Para Helen

ABREVIATURAS USADAS EN LAS NOTAS

AA SS	*Acta Sanctorum* de los bolandistas
AFH	*Archivum Franciscanum Historicum*
AFP	*Archivum Fratrum Praedicatorum*
AHDL	*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge*
ASOC	*Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*
CCM	*Corpus Consuetudinum Monasticarum*, ed. K. Hallinger (Siegburg, 1963 y ss.)
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Viena y Praga, 1866 y ss.)
DHGE	*Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*
Mansi	*Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, ed. J. D. Mansi
MGH	*Monumenta Germaniae Historica*
MGH SRM	*Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum*
MGH SS	*Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*
MIOG	*Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*
PG	*Patrologia Graeca*, ed. J. P. Migne
PL	*Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne
Rev. bén.	*Revue bénédictine*

RS	*Rolls Series: Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland*
Schroeder	*Disciplinary Decrees of the General Councils*, ed. H. J. Schroeder (1937)

N.B. En las notas de los capítulos se da el lugar de publicación sólo si se trata de obras publicadas fuera del Reino Unido.

PREFACIO A LA PRIMERA EDICIÓN

La Historia es un lenguaje explicativo. Este libro ha evolucionado a partir de la experiencia de muchos años empleados en el esfuerzo por explicar a los estudiantes la presencia y la función de los monasterios en el mundo medieval. Aunque la literatura sobre este tema es amplísima, y precisamente por lo extensa que es, me pareció que sería útil un estudio sucinto que explorara la evolución de la tradición monástica occidental considerada globalmente dentro de su contexto social, desde sus orígenes en la época tardoantigua hasta la Baja Edad Media. Este propósito unificador es la justificación del título. En efecto: aunque he incluido a los frailes, éstos no eran monjes propiamente hablando, como tampoco lo eran los Hermanos de la Vida Común, ni los miembros de otros grupos marginales que figuran en los capítulos finales. Pero las órdenes mendicantes y los demás movimientos religiosos de la Baja Edad Media fueron, no obstante, vástagos de la misma tradición monástica y no se comprenderían sin referirnos a ella.

Durante la redacción, me he sentido a menudo horrorizado ante mi presunción de intentar analizar una manifestación del espíritu humano tan vasta y tan rica dentro de los límites de un libro tan exiguo. La amplitud del tema y las limitaciones de mi propio saber me han obligado a una drástica selección. Soy consciente de que España está insuficientemente tratada y de que, aunque he escrito sobre las órdenes militares, los demás monjes de *Outremer* deberían haber tenido también su lugar en este relato.

He tratado de indicar mis fuentes literarias en las notas de final de capítulo. Otras fuentes intelectuales son más difíciles de definir. Como

todos los demás que han trabajado en este campo, debo mucho a las enseñanzas e inspiración del difunto David Knowles; también, a una especie de comprensión infusa derivada de mis conversaciones con el también difunto padre Daniel Callus. Siempre me pareció que personificaba la esencia del ideal de fraile sabio. Deseo agradecer la ayuda de mi esposa, que me animó a escribir el libro y que revisó, con buen juicio, cada uno de los capítulos a medida que yo los acababa.

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICIÓN

En esta edición he tratado de incorporar, bien en el texto o bien en las notas, parte de los trabajos posteriores que no habían aparecido cuando se imprimió la primera edición. Además, mi alejamiento de las distracciones frenéticas que aquejan a todas las universidades en estos tiempos me ha proporcionado la ocasión de ocuparme ampliamente de algunos temas por los que desde antiguo he tenido especial interés, tales como la relación de los monasterios con el mundo de los escolásticos. He aprovechado también la oportunidad para enmendar algunas omisiones manifiestas. Así, por ejemplo, la de Eloísa, que en la primera edición sólo contó con un brevísimo papel de actriz secundaria y a la que ahora he dado un papel de primer orden entre las abadesas.

Deseo dejar constancia aquí de mi agradecimiento a Dom Anselme Davril de Fleury y al padre Norman Tanner por sus útiles comentarios, que me dieron la pauta para escribir de nuevo dos pasajes, y a Miss Sheelagh Taylor y Mrs Joan Wells, que mecanografiaron la mayor parte del texto.

I

LA LLAMADA DEL DESIERTO

La aparición más temprana del monacato cristiano tuvo lugar en Egipto y Palestina hacia finales del siglo III. En su forma primitiva fue un estilo de vida adoptado por personas solitarias, o anacoretas, que vivían en el desierto. La misma palabra «monje» deriva de la palabra griega *monos,* que significa solo: los monjes eran personas que se retiraban del mundo para seguir la vida espiritual en la soledad. Como escribía Jerónimo, uno de los primeros conversos a la vida monástica en Occidente, a otro converso, Paulino de Nola: «Si deseas desempeñar el oficio de sacerdote, vive en ciudades y pueblos y haz de la salvación de otros el provecho de tu alma. Pero si deseas ser lo que se dice un monje, esto es un solitario, ¿qué estás haciendo en las ciudades, que son, después de todo, los lugares de residencia no de solitarios sino de muchedumbres?»[1]. Algunos monjes, podría decirse que la mayoría, vivían en comunidades organizadas, con sus propias peculiaridades; pero los primeros cronológicamente fueron los eremitas. Ya en el siglo IV el desierto de Nitria, en el borde occidental del delta del Nilo, y el yermo de Judea estaban poblados por dispersas colonias de eremitas. En su mayor parte estas gentes no eran clérigos sino cristianos laicos que habían emigrado a la soledad desde la sociedad urbana característica de la tardoantigüedad.

Quienes han escrito sobre este tema, tanto antiguos como modernos, han apuntado una doble explicación para este movimiento. Unos, incluyendo a Jerónimo *(c.* 331-420), han sostenido que los primeros anacore-

---

[1] *Epistulae, PL* 58, 583.

tas cristianos eran refugiados que buscaban la seguridad del desierto para ponerse a salvo de las persecuciones desatadas contra la Iglesia por los gobiernos imperiales de Decio y Diocleciano. Otros han argumentado que este movimiento fue el resultado del debilitamiento de la fibra moral de la comunidad cristiana después de que Constantino diera la paz a la Iglesia en el 313. Visto desde este ángulo, el ascetismo de los solitarios del desierto representaba una reacción de los espíritus más selectos contra la mediocridad de personas más laxas y contra el arribismo que se deslizó subrepticiamente en la Iglesia una vez que la aprobación imperial dio respetabilidad a ésta y empezó a recibir donaciones; el advenimiento de un número ingente de cristianos que lo eran sólo de nombre, como consecuencia del reconocimiento público del cristianismo, empujó a los que estaban comprometidos más profundamente con la vida religiosa a separarse de sus propias comunidades de origen. Estas dos explicaciones se hallan de alguna manera presentes en los documentos, pero ninguna de las dos es totalmente satisfactoria por sí sola.

El alejamiento del mundo por motivos ascéticos —esto es, la renuncia al matrimonio, a la propiedad y a los placeres y comodidades ordinarios de la vida a fin de disciplinar los sentidos y liberar la mente para contemplar lo sobrenatural— es una característica de otras religiones del mundo además de la cristiana. El budismo tiene sus monjes. El judaísmo, que no se caracteriza precisamente por ser ascético en su ética, tuvo la tradición de los esenios, que la arqueología moderna ha contribuido grandemente a elucidar. El estudio de los pergaminos del Mar Muerto y las excavaciones del emplazamiento de Qumran han revelado la existencia, en tiempos de Cristo, de un asentamiento ascético judío que muestra muchas de las características de un monasterio cristiano posterior. También hubo una tradición ascética en la filosofía grecorromana, representada por los estoicos y los neoplatónicos, que aconsejaban al hombre que aspiraba a la sabiduría perfecta evitar las distracciones del matrimonio y las relaciones sociales y llevar vida de recluso. Como puede apreciarse si nos fijamos en la trayectoria de san Agustín, esta imagen pagana del sabio o del filósofo apartado del mundo ejerció una poderosa influencia en las mentes de cristianos cultos que habían sido instruidos en la tradición clásica. Pero los primeros anacoretas cristianos no fueron, en su mayoría, hombres altamente instruidos, y hemos de buscar en otra parte la fuente de su inspiración.

La renuncia cristiana al mundo estaba enraizada en el Evangelio. San Marcos —que es el autor de las narraciones evangélicas más anti-

guas— comienza su relato con la voz del Bautista, que grita en el yermo. Antes de comenzar su ministerio público, Cristo fue guiado por el Espíritu al desierto; y la tradición eclesiástica veía en esto una parábola del conflicto interno en el alma del cristiano: la búsqueda de Dios comportaba el alejamiento del mundo y la victoria sobre la sensualidad y la ambición humana. Uno de los pasajes de los Evangelios que impulsaban a los ascetas por el camino de su espiritualidad era la invitación de Jesús al joven rico que le preguntó: «¿Qué debo hacer para salvarme?». A lo que Jesús le contestó: «Guarda los mandamientos y ama a tu prójimo como a ti mismo». Pero él no quedó satisfecho: todo eso ya lo había hecho, o al menos eso es lo que afirmó, y siguió insistiendo. Y como contestación recibió aquel consejo abrumador: «Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto posees y dalo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo; ven y sígueme». Así pues, los monjes del desierto respondían de esta manera a una vocación que encontraban en la tradición cristiana: seguir los «consejos evangélicos», renunciar a la propiedad y a los lazos humanos ordinarios para afanarse en el perfeccionamiento espiritual. Aceptaban el reto de entregarse totalmente a Cristo por medio del abandono de los bienes y ambiciones mundanos. Pero la búsqueda de la perfección comportaba algo más. La renuncia era sólo el comienzo del viaje del monje. Su meta última era la unión con Dios a través de la oración. Pero la difícil situación del hombre desde la Caída había dejado áspero el viaje del alma hacia Dios. El Pecado Original había dejado oscurecida su razón y en desorden sus sentidos. Las pasiones humanas ahogaban la vida del espíritu. Así pues, la nueva vida, de la que hablaba el Evangelio, sólo podría hacerse realidad en este mundo por medio de la continua mortificación de los apetitos naturales y la progresiva purificación de la mente. En la soledad, más allá de las fronteras de la sociedad humana y liberado de sus distracciones y tentaciones, el hombre podía lograr ese desprendimiento de las cosas creadas que era necesario para la oración continua y que lo preparaba para el supremo encuentro con Dios.

En los primeros siglos de la era cristiana, antes de que Constantino proclamara la paz con la Iglesia, el espíritu ascético de renuncia se veía alimentado por las persecuciones periódicas y por la posibilidad, muy elevada, del martirio. Muchas comunidades cristianas contaban con ascetas de ambos sexos, que renunciaban al matrimonio y se entregaban a la vida de oración y al servicio de los menesterosos. Esta forma de ideal se mantenía viva también debido a las creencias y esperanzas de la Iglesia primitiva, que acentuaban la necesidad de vivir en preparación cons-

tante para la hora del juicio divino y para la segunda venida del Señor, acontecimiento que se consideraba inminente: «El tiempo es corto. Por tanto, los que tienen mujer vivan como si no la tuviesen. Los que lloran, como si no llorasen. Los que están alegres como si no lo estuviesen. Los que compran, como si no poseyesen. Los que disfrutan del mundo, como si no disfrutasen. Porque la apariencia de este mundo pasa»[2]. Pero el paso del tiempo fue reduciendo gradualmente la premura de esta exigencia. En el siglo IV se produjo un cambio fundamental en la Iglesia: de perseguida pasó a ser reconocida oficialmente por el emperador. Este hecho aportó a la misma un sentido de seguridad y se introdujo subrepticiamente en todo su aparato un ambiente de mundanalidad. En esta situación, los que anhelaban una entrega religiosa más profunda se sentían atraídos cada vez más por la idea de un total alejamiento de la comunidad.

A la atracción del desierto vino a darle un impulso adicional la estima que el pueblo profesaba hacia el hombre que se consagraba a Dios en la soledad. En efecto: cuando la era de los mártires pasó a la memoria histórica, fueron los monjes quienes, a los ojos de los cristianos devotos, fueron ocupando progresivamente su papel como héroes de la fe. Los monjes eran los nuevos confesores, los «atletas de Dios», que habían renunciado a la seguridad de las propiedades y a las comodidades del calor del hogar a fin de vencer el espíritu del mundo y escalar las alturas de la oración contemplativa. Como escribía Sulpicio Severo refiriéndose a san Martín de Tours, protagonista del movimiento monacal en la Galia del siglo IV, «ayunar para mantenerse en incesante vigilia y lacerar la carne, también eso es martirio»[3]. De él se hacía eco en el siglo IX el abad Esmaragdo de Verdún: «Que nadie diga, hermanos, que en nuestro tiempo no hay combates para los mártires. Pues nuestra paz tiene también sus mártires»[4].

Los desiertos a que fueron arrastrados los primitivos ascetas fueron los de Egipto, Siria y Palestina. De hecho, Egipto fue la cuna del movimiento monacal, que gradualmente fue expandiéndose a todas las tierras en que había penetrado la Iglesia. Fue en la franja del desierto occidental, en las tierras del interior cercanas a la ciudad de Alejandría y

---

[2] *I Cor.*, 7, 29-31.

[3] *Sulpicii Severi Epistulae, CSEL* 1, II, 144. Para Jerónimo, la profesión del monje era una especie de segundo bautismo; la aceptación de una vida de austeridad por parte del monje convertía la profesión en algo análogo al martirio: P. Antin, «Saint Jerome», en *Théologie de la vie monastique* (*Théologie* 49, Viena 1961), págs. 191-199.

[4] *Diadema Monachorum, PL* 102, 688.

en las fértiles tierras del valle del Nilo, río arriba, donde aparecieron, en el transcurso del siglo IV, dos variantes de vida ascética, cada una de las cuales se convirtió en fuente de una diferente y duradera tradición monacal. La primera fue la forma de vida adoptada por los eremitas del desierto; la vida eremítica de los solitarios, cuyo nombre proviene de *eremos,* palabra griega que significa desierto. Su reconocido guía e inspirador fue san Antonio *(c.* 251-356), cristiano de lengua copta originario de la región de Alejandría. La otra forma, más común, fue la vida cenobítica, esto es, la vida ascética practicada dentro de una comunidad organizada o monasterio, que los cristianos de lengua griega llamaron «coenobium», de la palabra *koinos,* que significa «común». Según la tradición, el creador del cenobio cristiano —el primer monasterio plenamente comunitario— fue san Pacomio *(c.* 292-346), que estableció una comunidad monacal en el alto Nilo por el año 320. Estos dos, Antonio el ermitaño y Pacomio el abad, representan los dos manantiales gemelos de dos tradiciones —la eremítica y la cenobítica— que constantemente inspiraron o devolvieron su vigor a diversos tipos de organización monacal en la Edad Media, tanto en la cristiandad occidental como en el Oriente bizantino.

Es explicable que fuera Egipto el campo de acción de los adelantados del monacato cristiano. Ello refleja el predominio de las provincias romanas orientales en el gobierno de la Iglesia primitiva y, particularmente, el papel preponderante desempeñado por la iglesia de Alejandría en el mundo teológico de los tiempos patrísticos. Después de todo, el cristianismo había surgido y realizado sus primeras conquistas en las populosas ciudades del Imperio oriental. Alejandría, con sus famosas escuelas de filosofía platónica y de erudición rabínica judía, fue un centro de primer orden por lo que se refiere a la reflexión dentro del cristianismo, el terreno abonado de importantes herejías, así como la patria de Clemente de Alejandría, Orígenes y Atanasio, los tres supremos Padres griegos. Su abundante población cristiana ofrecía un fértil semillero para nuevas interpretaciones de la vida cristiana. Y no debería relegarse a un segundo plano el elemento intelectual en el primitivo movimiento monacal, pues no todos los ascetas que huían al desierto eran gentes sencillas y sin formación intelectual. Los escritos de Orígenes (184-254) fueron divulgados y leídos en los monasterios del desierto; y Orígenes, que se había hecho eunuco por amor al reino de los cielos, proporcionó una teología ascética de renuncia total. Los dos mundos, el del alejamiento ascético de la sociedad y el de la controversia doctrinal, estuvieron en constante intercomunicación. Atanasio *(c.* 296-373), pa-

triarca de Alejandría y héroe de la lucha contra la herejía arriana, encontró refugio entre los monjes de Pacomio cuando fue expulsado de su sede. Más tarde Alejandría fue invadida por turbas de monjes enardecidos que se manifestaban a favor de la causa de la ortodoxia.

LOS EREMITAS DEL DESIERTO

No sabemos realmente cuándo empezó la huida al desierto. Antonio inició sus pasos en la vida de ermitaño poco antes del año 270; pero, al parecer, ya había tenido predecesores. La *Vida de san Antonio,* que se dijo era obra de Atanasio, deja bien claro que él no fue el primero de los anacoretas. Atanasio nos cuenta que cuando Antonio experimentó la llamada a la vida espiritual, renunció a su herencia y se fue en busca de un santo anciano que vivía como anacoreta a las afueras del pueblo y se puso bajo su dirección, y que, durante esta fase de su adiestramiento ascético, recibió ayuda de otros solitarios de los alrededores. Pero él no fue el creador del monacato egipcio, fue la historia de su vida, narrada por Atanasio, lo que proporcionó a la vida eremítica su primer manifiesto y el más leído, y lo que atrajo a un número significativo de imitadores. Después de su aprendizaje espiritual, Antonio se retiró a vivir en una tumba, a poca distancia de su aldea; luego, como aumentaba el número de curiosos que iban a observarlo, se retiró a una fortaleza en ruinas al borde del desierto y en ella vivió en soledad durante veinte años. Al cabo de este tiempo se reveló como maestro y guía carismático de monjes. Dice Atanasio: «Desde entonces hubo monasterios en las montañas y el desierto estaba poblado de monjes»[5]. En esta etapa final de su trayectoria Antonio se alejó del acoso creciente de sus admiradores a un remoto oasis cercano al Mar Rojo, donde murió, ya muy anciano, en el 356.

La epopeya de Antonio es la representación de las huellas más antiguas del monacato egipcio. A su muerte, la montaña de Nitria, al oeste del delta del Nilo, y el desierto interior de Skiatis, unos 64 Km. al sur, habían sido poblados por colonias de ermitaños. Asentamientos parecidos habían surgido en Palestina y Siria, inspirados, según Jerónimo, por

[5] *Vita S. Antonii, PG* 26, 866. Para el monacato antoniano, véase Derwas J. Chitty, *The Desert a City* (1966), capítulo 1, y las obras de consulta citadas en este libro.

san Hilarión, que había sido instruido en la vida ascética por Antonio[6]. Estas colonias albergaban a varios centenares de solitarios que vivían en cuevas o chozas, sin verse, y generalmente sin oírse, unos a otros. A cada grupo de ellos se le denominaba *laura,* palabra griega que quiere decir sendero o pasaje, y, al parecer, proveniente del sendero común que conectaba las diversas cuevas de los monasterios en la montaña de Judea. En el centro de la colonia se levantaba un complejo de edificios, que comprendían las panaderías y la iglesia, donde se reunía todo el grupo de ermitaños los sábados y domingos para la oración en común y la celebración semanal de la misa. Había también alojamiento para huéspedes: algo había que hacer para atender a las necesidades del flujo constante de visitantes piadosos. Incluso los anacoretas requerían un mínimo de alimentos y vestido para poder subsistir, y los guías del movimiento imponían a sus discípulos el trabajo para ganarse la vida. A partir de las materias primas de que podían disponer en la región del Nilo, hacían cestos, esteras, cuerdas y ropa, que eran intercambiados por productos básicos. La comercialización de sus productos quedaba en manos de agentes provenientes de las aldeas cercanas, a fin de que los monjes pudieran preservar su soledad.

La vida del anacoreta no estaba estructurada por ninguna regla monacal. La única forma de relación comunitaria era la reunión semanal para la oración en común. El abad, figura paternal que dirigía el grupo, se encontraba siempre disponible para cualquier consulta; era él quien instruía a los neófitos, pues era principio básico de las enseñanzas ascéticas el que el principiante se colocara bajo la guía de un mentor experimentado. Aparte de esto, el espíritu de la *laura* era profundamente individualista. Decía el abad Allois: «Sólo cuando el hombre diga en su corazón: Dios y yo estamos solos en este mundo, encontrará la paz»[7]. Al aspirante se le enseñaba a afrontar la constante soledad de la celda, a meditar y a entablar solitario combate con sus propias pasiones e ilusiones y con los demonios de los lugares yermos, que son frecuentes en la literatura referente al desierto.

Los ayunos, las vigilias y otras formas de mortificación corporal eran las armas corrientes de la panoplia del asceta en su lucha por el autodominio. El novicio era fortalecido en sus resoluciones con historias sobre las proezas conseguidas por los héroes de esta guerra espiri-

---

[6] Para la cuestión del monacato primitivo en Palestina, véase Chitty, *op. cit.*, págs. 14-16.

[7] *Apophthegmata Patrum, PG* 65, 134. Para extractos de los *Dichos de los Padres* traducidos al inglés, véase Helen Waddell, *The Desert Fathers* (1936).

tual. En torno al año 420 dejaba constancia Paladio en su *Historia lausíaca* de lo que había descubierto sobre las vidas de los anacoretas. Él mismo había sido monje, pero no había podido sobrellevar las exigencias de serlo: todavía añoraba las ollas de carne. Con todo, hizo acopio de algunas anécdotas interesantes sobre los hermanos. Una de ellas se refiere a Macario de Alejandría († 393), un gigante entre los ermitaños de la primera generación de Nitria. Macario había oído hablar de las austeridades sobrehumanas practicadas por los monjes de san Pacomio en el desierto de la Tebaida, en el alto Egipto; y resolvió superarlas. Así que, disfrazado de hombre de mundo, se dirigió al monasterio de Tabennesi y solicitó ser admitido como novicio. El abad estuvo dudando sobre si sería capaz de aguantar allí a la vista de lo avanzado de su edad, pero decidió permitirle que lo intentara. Al llegar la cuaresma, Macario observó que algunos hermanos ayunaban dos días seguidos y que uno de ellos lo hacía durante toda una semana, al tiempo que otros pasaban media noche levantados y en oración. Así que él tomó las medidas necesarias para sobrepasarlos a todos. Se apostó de pie en un rincón y allí permaneció rezando y tejiendo esteras, sin comer ni beber ni dormir hasta el día de Pascua. Esta actuación originó un alboroto entre los hermanos, que se quejaron al abad de que aquel curioso anciano les estaba dejando en ridículo. Pacomio se puso en oración y le fue revelado quién era el novicio. Así que, después de agradecer a Macario el que hubiera erradicado de sus jóvenes el engreimiento, le pidió con delicadeza que se fuera: «Por tanto, ahora regresa al lugar del que viniste; ya hemos quedado suficientemente edificados por ti»[8].

Esta especie de ascetismo emulador que provocó una fría respuesta en Pacomio parece que fue característico del movimiento eremítico en su etapa primitiva. Más tarde prevalecieron actitudes más sensatas. Los maestros clásicos de la tradición monacal desaprobaban estas formas extravagantes de mortificación oriental. Pero entre la gente las proezas espectaculares de anacoretas individuales continuaron suscitando sentimientos de veneración y asombro. Algunas de las manifestaciones más vehementes y extravagantes del espíritu ascético aparecieron en el siglo v entre los anacoretas de Siria, que habitaron el desierto de la región de Antioquía y de Calcis. Fue aquí donde la extraña figura de san Simeón el Estilita personificó la forma más dramática de apartamiento del mundo. San Simeón fijó su morada en la cima de una columna, donde permaneció expuesto al sol y a la intemperie durante cuarenta y siete

[8] *Historia Lausiaca, PL* 73, 1116.

años. Causó mucha admiración en el mundo eclesiástico de su tiempo y contó incluso con algunos seguidores, pero su extraña proeza no tiene valor para la historia de la tradición monacal.

SAN PACOMIO Y LA VIDA COMUNITARIA

El ejemplo de los eremitas del desierto seguiría siendo inspiración para individuos y grupos de la Edad Media, pero la vocación de eremita fue extremadamente rara. El hombre es un animal social. La vida del solitario está llena de dificultades y de riesgos. Sólo los fuertes se atreven a llevar vida solitaria. Los mortales de menos aguante pueden caer con demasiada facilidad en depresiones o en la desesperanza. Era mucho más fácil y seguro seguir la vida ascética con el apoyo de una comunidad ocupada en las mismas tareas y dentro del mismo marco de una regla. Esto, la vida compartida plenamente con monjes que viven como comunidad organizada, apareció en el alto Egipto casi tan pronto como el movimiento de los anacoretas. Según la tradición, su creador fue Pacomio (*c.* 292-346), otro egipcio de lengua copta, que había sido soldado en el ejército romano antes de su conversión al cristianismo. Al principio fue el estilo de vida de los anacoretas lo que lo atrajo; pero después de algún tiempo la necesidad de organizar y dirigir una creciente colonia de discípulos lo persuadió a crear una institución colectiva en Tabennesi, lugar de un pueblo abandonado al lado del alto Nilo, en la región de la Tebas egipcia. Al aumentar el número de miembros, se establecieron nuevas colonias en la zona, y, a su muerte, en el 346, había un conjunto de monasterios tanto de mujeres como de hombres asentados en la Tebaida. Cada comunidad tenía su propio superior, pero Pacomio presidía todo el grupo a modo de patriarca.

El monasterio pacomiano estaba constituido por una comunidad numerosa que ascendía a varios cientos de monjes y monjas. Según Paladio, el gran monasterio en que vivía el propio Pacomio albergaba a mil trescientos hombres. Dentro de sus muros, que circundaban un amplio recinto, había un núcleo central reservado para una iglesia, un refectorio común y una enfermería. Había también una casa para huéspedes, en la que la regla prescribía que se alojara, con una cierta comodidad, a los visitantes. Las viviendas de los monjes constaban de una serie de casas sencillas ordenadas con precisión funcional, evocadora de los campamentos de legionarios que Pacomio había conocido en su juven-

tud. Cada casa albergaba a unos veinte monjes, puestos bajo la dirección de un maestro de la casa o prior, que era responsable de su instrucción y de su guía espiritual[9]. Las características distintivas de la vida en el monasterio eran la comunidad —la práctica diaria del culto colectivo en el oratorio y la comida en común— y la insistencia en la obediencia total a los mandatos del superior. Este sometimiento de la voluntad personal a la de un superior era el principio cardinal de la ascesis pacomiana. Otro axioma era la virtud del trabajo. Escaso podía ser el tiempo reservado para las actividades intelectuales en los asentamientos pacomianos; en todo caso, muchos de los monjes eran analfabetos de origen campesino, y había que enseñarles a leer[10]. Sin embargo, las tareas manuales estaban prescritas porque los productos podían venderse para sostener el monasterio y porque el trabajo era un remedio infalible para el estado mental de la «acidia»: ese insidioso demonio del ardiente mediodía que tentaba al solitario y al cenobita para que, por aburrimiento o por repugnancia, abandonaran su vocación. Los monjes pacomianos estaban agrupados en casas según sus habilidades. La mayor parte de ellos se ocupaban en la confección de ropa, o haciendo esteras y cestos con los juncos del Nilo, que transportaban después al mercado en barcas río abajo; los barqueros figuran en lugar prominente en las reglas de Pacomio. Según las horas establecidas, los superiores de cada casa llevaban a los hermanos a trabajar en los campos de cereales y en los huertos que rodeaban el monasterio, donde se cultivaban los alimentos de la comunidad.

SAN BASILIO

San Basilio de Cesarea desempeñó un papel importante en la mitigación del idealismo ascético de los monjes del desierto y en su integración en la estructura de la Iglesia. Basilio representa una nueva clase de converso al monacato. A diferencia de la mayoría de los ascetas egipcios, era hombre de amplia educación y perteneciente a una familia de competentes profesionales. Fue educado en las escuelas de retórica de Cesarea y en las academias de Constantinopla y Atenas. Atraído a la

[9] Las *Reglas* de san Pacomio han sido traducidas al inglés por A. Veilleux, *Pachomian Koinonia* II (Kalamazoo, Michigan 1981), págs. 141-167; para las *Vidas* de san Pacomio, *ibid.*, vol. I.

[10] Veilleux, *op. cit.*, II, pág. 166.

vida ascética, en los años 357-358 realizó un viaje por Palestina y Egipto en busca de un director espiritual. Visitó las colonias de eremitas de Nitria y Skiatis; pero la impresión más profunda parece que se la causaron las comunidades pacomianas de la Tebaida. Al regresar a su patria, se retiró a un lugar apartado cerca de Annesi, en el norte de Asia Menor, donde se le unió un grupo de ascetas. Pero después de experimentar la vida solitaria durante unos años, llegó a la conclusión de que la vida organizada del cenobio ofrecía un camino mejor, y fundó una comunidad en Cesarea, que se convirtió en modelo para otros muchos monasterios de Asia Menor. Como escritor, y en años posteriores como obispo de Cesarea, Basilio no sólo contribuyó a poner el movimiento monacal bajo el control de la jerarquía eclesiástica: dejó también una impronta duradera en la tradición monacal.

Basilio no dejó una «regla» en el sentido de un proyecto original para la organización interna de un monasterio al estilo de la regla de san Benito. Las llamadas Reglas más extensas y Reglas más breves son en realidad una serie de preceptos inconexos, o conversaciones, expuestos en forma de preguntas y respuestas, recogidos al azar y resultado de los años que pasó aconsejando a los monjes de Capadocia y Asia Menor. Pero éstos, y sus cartas, revelan lo que él consideraba como principios esenciales sobre los que debería basarse un monasterio. En primer lugar debería ser cenobítico: una comunidad integrada. Los monjes de Basilio constituyen una familia espiritual que vive bajo un mismo techo, una especie de monasterio-casa, en oposición a la *laura* eremítica o a la ingente colonia pacomiana hecha de subdivisiones. Lo significativo es que, después de su recorrido por las colonias eremíticas de Palestina y Egipto y después de haber experimentado él mismo su vocación como recluso solitario, Basilio llegó a la conclusión de que la vida ascética llevada en comunidad era mejor que la vida del anacoreta. La razón radicaba en que la comunidad se basaba en la naturaleza social del hombre y sólo así se le proporcionaba la oportunidad de cumplir el mandamiento cristiano del amor al prójimo: «La caridad no se busca a sí misma; pero la vida solitaria alejada de todos los demás tiene sólo una meta: la de servir a los fines del individuo en cuestión. Sin embargo, esto es manifiestamente contrario a la ley de la caridad... Nosotros hemos sido llamados con una esperanza única en nuestra llamada, somos un solo cuerpo y miembros los unos de los otros». El defecto de la vida solitaria era que no ofrecía ninguna oportunidad para practicar las virtudes de la humildad y de la paciencia ni para realizar obras prácticas de misericordia:

«Si vives solo, ¿a quién lavarás los pies?»[11]. Basilio no rechazaba totalmente la vocación del eremita; reconocía que el hombre que buscaba la libertad en el desierto para estar solo con el Solo estaba cumpliendo el primero y el mayor de los mandamientos, pero consideraba la vida eremítica como un cumplimiento del Evangelio menos perfecto que la vida del monje en comunidad.

Basilio dejó su impronta en el pensamiento monacal de varias otras maneras. Su concepto de la obediencia al superior de la comunidad era más sutil y más trascendental que el de Pacomio y representaba un importante perfeccionamiento de la tradición ascética. El novicio renuncia a su propia voluntad y obedece al superior en todo, en espíritu y en acto, según el modelo de Cristo, que fue obediente hasta la muerte. No tenían cabida en el monasterio de Basilio el individualismo y las proezas ascéticas espectaculares de los anacoretas egipcios; las únicas formas de mortificación permitidas eran las que autorizara el superior. Sólo así podría librarse de caer en el pozo del orgullo el fanático que estuviera inclinado a tomar el reino de los cielos al asalto. En las enseñanzas ascéticas de Basilio hay racionalidad y moderación, lo cual es indicativo de una inteligencia griega cultivada.

En estas enseñanzas de Basilio hay otro tema que habría de influir en el monacato posterior: su insistencia en la virtud del trabajo en el monasterio. El trabajo era un medio para perfeccionar el alma así como para sostener la comunidad y ayudar a los pobres. Basilio hacía que al novicio se le enseñara una profesión si no la tenía al ingresar en la comunidad. Era preferible que fuera de las que producían objetos esenciales que se pudieran vender, como la de agricultor, tejedor o zapatero. Tal vez fuera de los monjes de la Tebaida de quienes tomó Basilio su alta estima por el trabajo manual. Sea como fuere, se trata de una doctrina que causó honda impresión en las mentes de los legisladores monacales que le siguieron.

Aunque no dejó una regla sistemática, la colección de consejos de Basilio para la organización de una comunidad cenobítica le proporcionó una posición muy especial en la Iglesia oriental, donde llegó a considerársele como el padre del monacato ortodoxo. No obstante, a pesar de sus preferencias por la vida en comunidad, en el mundo monacal del Imperio bizantino la tradición eremítica siguió ocupando un lugar des-

---

[11] *Regulae Fusius Tractatae, Interrogatio VII, PG* 31, 934; traducida al inglés en W. K. Lowther Clarke, *The Ascetical Works of St Basil* (1925). Véase también, del mismo autor, *St Basil the Great* (1913).

tacado junto a la del cenobio organizado. Una larga serie de teólogos ascéticos ortodoxos, desde san Máximo el Confesor en el siglo VII hasta san Gregorio Palamás en el XIV, dan testimonio de la persistencia del ideal del desierto. Además, los centros importantes del monacato ortodoxo, tales como la península del monte Atos, en el norte de Grecia, o como los cañones rocosos de los Metéora, en Tesalia, estuvieron poblados por anacoretas que vivían en cuevas así como por millares de monjes que vivían en comunidades[12].

LA TRADICIÓN DEL DESIERTO TRANSMITIDA A OCCIDENTE

El conocimiento del movimiento monacal, que se había propagado por todas las provincias orientales del Imperio durante el siglo IV, fue transmitido a Europa occidental a través de varios canales. Suscitaron su interés la diseminación de literatura sobre los monjes del desierto, la emigración a Occidente de obispos refugiados, como Atanasio, y de ascetas individuales, como Casiano, y los relatos que contaban a su regreso los peregrinos y los viajeros piadosos.

Fue la literatura sobre el monacato egipcio lo que ocasionó la primera oleada de conversos. Más que otras, la obra que causó una impresión más profunda y duradera en los lectores de Occidente fue la *Vida de san Antonio* escrita por Atanasio. Éste afirma que la escribe para dar ánimos a los hermanos de ultramar. El extraño fermento que eso causó debió de satisfacer plenamente sus esperanzas. Fue rápidamente traducida al latín, y ya en el año 374 Evagrio de Antioquía, amigo y protector de Jerónimo, había mejorado la versión primitiva con una traducción más elegante, pues, como explicaba: «Una versión literal de una lengua a otra enmascara el significado y lo estrangula, como hace la grama en un campo de trigo»[13]. Era leída con apasionado interés en los círculos cristianos de Roma y Milán y en Tréveris, donde se hallaba la corte imperial. Fue en su casa de Milán, en el verano del 386, donde Agustín oyó un relato de la misma a alguien que fue a visitarlo y que había venido de Tréveris, y fueron los pormenores relativos a los anacoretas del desierto lo que produjo la crisis de su conversión. De la larga serie de

---

[12] Sobre la tradición monacal bizantina, véase J. M. Hussey, *Church and Learning in the Byzantine Empire 867-1185* (1937); D. M. Nicol, *Meteora: the Rock Monasteries of Thessaly* (1963).

[13] *Evagrii ad Innocentium prologus, PL* 73, 125-126.

cristianos occidentales que habían de quedar hechizados por el desierto antoniano, Agustín fue sólo uno de los primeros.

En el transcurso de los decenios siguientes los lectores de lengua latina dispondrían de otros relatos literarios sobre las vidas de los padres del desierto. Espoleado por el éxito de Evagrio, Jerónimo escribió una colorista *Vida de Pablo el Ermitaño* y tradujo las reglas de Pacomio. Su amigo Rufino de Aquilea, que se había establecido en un monasterio de Jerusalén, tradujo del griego al latín la *Historia de los monjes de Egipto*. A la manera de la *Historia lausíaca* de Paladio, ésta era un relato escrito por un monje —miembro de la comunidad del propio Rufino— que había realizado una peregrinación a Egipto y había reunido los recuerdos de los ancianos anacoretas según se los iban contando. Hubo también otros viajeros que obtuvieron rentas literarias de sus viajes por Nitria y la Tebaida, como Postumiano, que proporcionó a Sulpicio Severo anécdotas sobre los monjes del desierto para el primer libro de sus *Diálogos,* que escribió en el 430. Con el paso del tiempo fue acumulándose un conjunto de tradiciones orales que quedaron gradualmente plasmadas por escrito en las varias versiones de los *Apophthegmata*, o *Dichos de los Padres,* colecciones de máximas y anécdotas que circulaban en griego y en copto y que fueron finalmente traducidas al latín. Pero fue en las *Conferencias* del monje escita Juan Casiano donde quedaron agrupadas, con más fidelidad que en ningún otro sitio, la ética del desierto y las enseñanzas de los abades famosos.

En torno al año 385 Casiano dejó su monasterio de Belén en compañía de Germano para hacer un recorrido por las colonias monacales de Egipto. Se detuvo en Nitria y en Skiatis. En las celdas de los más experimentados se sentaba a sus pies y les escuchaba con placer. Más tarde, cuando la controversia violenta por la teología de Orígenes lo empujó fuera de Oriente, se estableció al sur de la Galia, donde se aposentó para destilar la sabiduría de los abades anacoretas para beneficio de los lectores occidentales. En estas conferencias, al lector se le ofrece la libertad de las celdas de Skiatis y se le da la oportunidad de escuchar a los ancianos maestros de la vida contemplativa hablando de sus experiencias. Naturalmente la memoria es algo que, inevitablemente, mejora con el tiempo. No podemos estar seguros de cuánto mejoraron las disertaciones de los abades egipcios en la memoria de Casiano, pues transcurrieron veinticinco años turbulentos hasta que las plasmó por escrito. Pero la obra se hizo clásica en la espiritualidad latina, se convirtió en parte esencial de la lectura de todo monje. Casiano fue el maestro cuyos escritos enseñaron a san Benito y a sus sucesores el saber ascético de

Oriente. Sus *Conferencias* proporcionaron un tesoro inagotable de axiomas y reflexiones sobre las técnicas y dificultades de la vida interna de oración; y sus *Instituciones,* tratado que escribió para una comunidad de monjes que él ayudó a fundar en Apt, Provenza, constituyeron el primer cuerpo doctrinal sobre vida cenobítica que apareciera en Europa occidental. Juntas, estas dos obras contribuyeron enormemente a formar el espíritu y a configurar el modelo del monacato occidental, y siguieron proporcionando alimento diario de meditación en los claustros de la Edad Media.

LOS PRIMEROS MONJES DE OCCIDENTE

Según Jerónimo, fue la visita de Atanasio a Tréveris y Roma durante sus años de exilio (335-337 y 339-346) lo que insufló el espíritu de vida en el monacato occidental. Ciertamente fue un propagandista entusiasta de los ideales de los monjes de Egipto, pero el proceso de fecundación mutua de las dos tradiciones fue demasiado complejo como para ser obra de un solo individuo[14]. Es probable que Hilario de Poitiers *(c.* 315-367) desempeñara precisamente un papel tan importante en el trasplante de las prácticas monacales orientales al Imperio occidental. Hilario había sido empujado al exilio en Asia Menor por la preponderancia de la herejía arriana en la corte imperial, y durante sus obligados viajes debió de trabar contacto con el movimiento monástico. A su regreso, fue el protector de un grupo de ascetas en su sede episcopal de Poitiers y se convirtió en patrono y mentor de san Martín de Tours, quien se estableció en la Galia en torno al año 360.

Martín († 397) es la primera figura de importancia en el monacato galicano. Había hecho carrera militar en el ejército romano antes de su conversión. Habiendo decidido adoptar la vida de anacoreta, se instaló en una celda cerca de Milán, donde permaneció hasta que la hostilidad del obispo arriano lo persuadió a emigrar a la Galia. La reputación de Hilario lo atrajo a Poitiers, y fue en un eremitorio de los alrededores de la ciudad de Ligugé donde se instaló. Este eremitorio se convirtió en foco de atracción para almas afines. Su entrega a la vocación monacal

[14] Para el proceso por el cual se transmitió a Occidente la tradición monacal de Egipto y Siria, véase R. Lorenz, «Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert», *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 77 (1966), págs. 1-61; Owen Chadwick, *John Cassian* (1950).

no disminuyó de ningún modo al ser designado para la sede de Tours. Ya obispo, persistió en mantener el estilo de vida anacoreta; y después del 372 organizó a sus discípulos como una colonia de ermitaños en Marmoutier, a las afueras de Tours. El asentamiento de Marmoutier presenta una estructura muy semejante a la *laura* oriental, pero no podemos decir si Martín estuvo alguna vez en Egipto o en qué medida es deudor del ejemplo de los padres del desierto. Ciertamente la *Vida de san Martín,* de Sulpicio Severo, así como los *Diálogos,* revela la influencia de Nitria y Skiatis en cada página, pero Sulpicio escribía después del 400 con el entusiasmo de un discípulo, y su propósito era demostrar que la santidad de san Martín lo colocaba a la misma altura que los mayores ascetas de Egipto. Gritaba Postumiano: «Oh Galia, tú has superado a todos los eremitas y anacoretas»[15]. La biografía de Sulpicio vino a ser clásica de la hagiografía medieval, dejó la impronta del retrato de san Martín en la imaginación de la cristiandad medieval, y proporcionó un poderoso estímulo al movimiento monacal de la Galia.

A medida que se propagaba la fama de los ascetas orientales, empezó a fluir de Occidente hacia Siria y Egipto una corriente de aspirantes imperceptible pero que fue en aumento. Un miembro de la primera generación de conversos fue Melania, acaudalada viuda romana que visitó a los anacoretas egipcios en el 372. Durante su estancia en Nitria conoció a Rufino, el amigo de Jerónimo, que estaba realizando una peregrinación parecida. Los dos se instalaron finalmente en Jerusalén, donde fundaron y dirigieron dos monasterios cenobíticos, uno de hombres y otro de mujeres, en el monte de los Olivos. Estas avanzadillas gemelas del cristianismo latino habían de constituir el núcleo de una colonia de ascetas occidentales expatriados que vivirían en Tierra Santa.

El propio Jerónimo contribuyó en gran medida a promocionar en Roma los ideales del monacato oriental. Al igual que Rufino, había sentido la llamada del desierto, y hacia finales del 374 se aventuró a poner a prueba su vocación de ermitaño en Siria. Pero no pudo soportar el estar apartado de su biblioteca. Su cueva del desierto apenas fue otra cosa que un centro de estudio apartado, donde su pluma mantuvo continuamente una especie de cordón umbilical con el mundo turbulento de la política eclesiástica. Su experimento en la vida anacoreta duró más de dos años y luego Jerónimo la abandonó. De vuelta a Roma en el 382, y después de un intervalo, asumió la dirección de un grupo piadoso de mujeres acaudaladas, que ya habían adoptado una forma de vida ascéti-

---

[15] *Sulpicii Severi Dialogi* I; *CSEL* 1, II, pág. 186.

ca. Sobresaliendo entre ellas, estaban dos viudas nobles, Marcela y Paula. Marcela ya había tenido noticias de los padres del desierto por medio de la lectura de la *Vida de san Antonio* y de conversaciones con Pedro, el patriarca exiliado de Alejandría. Ahora, bajo la dirección de Jerónimo, convirtió su espaciosa casa del Aventino en una especie de institución conventual para un círculo de amigas y criadas de ideas afines. Pero el corazón de Jerónimo seguía unido a Oriente, y en el verano del 385 partió para Palestina, donde se le unió Paula. Juntos visitaron los Santos Lugares y las colonias eremíticas del bajo Egipto antes de establecerse definitivamente en Belén. Aquí Paula financió la construcción de un monasterio para hombres y de un convento para monjas, donde ella y Jerónimo pasaron el resto de sus vidas[16].

Las migraciones de ascetas tuvieron un doble sentido. Al tiempo que los monasterios de Jerusalén y Belén recibían continuamente refuerzos con los recién llegados de Occidente, el movimiento monacal de Europa occidental experimentaba un poderoso estímulo de las migraciones de ascetas orientales, como Juan Casiano, que se veían impulsados a buscar en Occidente refugio contra las violentas controversias teológicas que tenían su tormentoso centro en Alejandría. Después de quedarse algún tiempo en Roma, Casiano se trasladó a la Galia; y en torno al año 410 fundó en Marsella dos monasterios, uno de hombres y otro de mujeres. Aunque estaba convencido de que el anacoreta representaba la forma más elevada de vida cristiana, consideró a la vida cenobítica como una preparación necesaria para ella: la vida cenobítica difería en grado y no tanto en especie de la vida contemplativa del eremita. Así pues, sus dos comunidades de Marsella quedaron organizadas como monasterios cenobíticos; y otro tanto ocurrió con el monasterio que fundó más tarde a petición del obispo Castor de Apt.

Otro viajero, menos sobresaliente que Casiano pero que dejó un recuerdo que fue casi imperecedero, fue Honorato († 429). Hilario de Arles dice que vendió su patrimonio de la Galia y se fue en peregrinación a Oriente. Pero poco después del 410, en torno al tiempo en que Casiano organizaba sus comunidades de Marsella, Honorato regresó y fundó un monasterio en una de las islas de Lérins, a la altura de la costa de la Riviera. Parece ser que en él quedó institucionalizada toda la gama de las experiencias del desierto: había un cenobio central bajo un abad y también un conglomerado de eremitorios filiales, donde los más veteranos, que ya habían sido adiestrados en la comunidad, podían aventurarse en la lucha solitaria del desierto.

---

[16] J. N. D. Kelly, *Jerome* (1975), págs. 129-140.

Con la fundación de Marsella y Lérins, quedó el monacato firmemente arraigado en la Galia y continuó expandiéndose durante el siglo v. Lérins se convirtió en polo de atracción y escuela para aspirantes a monjes y para fundadores de monasterios provenientes de las partes septentrionales de Europa. Su papel no quedó reducido al adiestramiento de ascetas: Lérins fue un centro floreciente de erudición en un mundo del que estaba desapareciendo rápidamente la educación en los clásicos. Sus maestros proporcionaron artillería pesada en la controversia pelagiana sobre la gracia y el libre albedrío. Fue también vivero de obispos-monjes.

La aparición de monjes en las filas del episcopado significó la asimilación del monacato por el aparato eclesiástico. A principios del siglo v el movimiento monacal era considerado todavía como un fenómeno marginal. No había tenido aún aprobación del mundo secular, ni siquiera la aprobación general de la jerarquía eclesiástica. Los sectores de la vieja aristocracia senatorial que seguían siendo paganos miraban a los ascetas de la nueva religión con incomprensión y desagrado. Rutilio Namaciano, prefecto de Roma en el 414 y campeón del viejo culto imperial, se refería desdeñosamente a los monjes por cuya isla pasaba en su viaje:

> Una isla asquerosa llena de hombres que huyen de la luz.
> «Monjes» se llaman a sí mismos, usando un nombre griego,
> porque desean vivir solos, sin ser vistos de otros hombres.
> Temen los dones de Fortuna, asustados del daño que ésta pueda inferirles:
> Desatinos locos de cerebro sin mente,
> que no puede sufrir el bien por temor al mal[17].

Rutilio hablaba para los paganos cultos. Pero incluso la sociedad cristiana de Roma permaneció escéptica ante la práctica del alejamiento ascético que propugnaba Jerónimo[18]. A pesar del impulso de Atanasio y del ejemplo de san Martín, muchos obispos miraban con desconfianza el movimiento monacal. Esto se intensificó con el papel conspicuo y a veces violento que desempeñaron algunos monjes en las controversias teológicas que desgarraron la Iglesia oriental. La función pública creciente que iban asumiendo los monjes parecía suponer una amenaza al orden jerárquico de la comunidad cristiana.

---

[17] *Claudii Rutilii Namatiani De Reditu Suo*, ed. L. Mueller (Leipzig 1870), versos 440-448. Para una traducción al inglés, véase H. Isbell, *The Last Poets of Imperial Rome* (1971), pág. 233.

[18] Kelly, *op. cit.*, págs. 104-115.

La desconfianza no estaba toda en un solo lado. En Oriente el movimiento ascético había surgido en paralelo con la Iglesia secular pero totalmente independiente de ella. Las comunidades de Nitria tenían sus propios sacerdotes, pero el movimiento no procedía en su inspiración de ninguna guía clerical, y en sus etapas iniciales manifestaba desconfianza hacia la jerarquía eclesiástica. «El monje debería huir de las mujeres y de los obispos», escribía Casiano[19]. Y prevenía a los hermanos contra la tentación diabólica de buscar cargos clericales por el deseo de prestar ayuda espiritual a otros. El autor de la *Vida de san Romano,* fundador del monasterio de Condat, en el Jura, en el siglo v, reserva algunas de sus mejores invectivas para los monjes que se ordenan: «Obteniendo cargos clericales por ambición exacerbada, se hinchan inmediatamente de orgullo y se exaltan no sólo por encima de sus contemporáneos más dignos sino incluso por encima de sus mayores; son simples jovenzuelos a los que, por su vanidad juvenil, habría que poner en su sitio y azotarlos»[20]. Los cargos eclesiásticos eran parte de aquel mundo de distracciones seculares a las que había renunciado el monje.

Con todo, a menos que hubiera de sufrir el destino de todos los movimientos marginales, el monacato había de ser sometido y colocado bajo el techo de la Iglesia institucional. Necesitaba aprobación y estímulo episcopales. Ya Atanasio había señalado el camino. En los momentos culminantes de las disputas arrianas, había hallado refugio entre los monjes de la Tebaida y se había convertido en su fiel amigo y admirador. San Agustín, después de su elección para la sede africana de Hipona, contribuyó con su inmensa autoridad a la idea de que la forma de vida propia de un obispo era la monacal. También la *Vida de san Martín* proponía la misma enseñanza. De esta manera se alejaba una peligrosa dicotomía entre el movimiento ascético y la jerarquía eclesiástica. Los monasterios de la Galia y de Italia gozaban del patronazgo y de la protección de los obispos. De hecho, a pesar de la prevención de Casiano, se convirtieron en tierra propicia para captar pastores llenos de celo. Honorato salió de Lérins para convertirse en obispo de Arles, y en el 429 le sucedió en la sede Hilario, que había sido uno de sus discípulos

---

[19] *Instituta* XI, 18, *CSEL* 17, 203. Respecto a la opinión de Casiano sobre la profesión de clérigo como forma de tentación, véase *Collationes* I, 20, *CSEL* 13, 31.

[20] *Vita S. Romani,* en *Vie des pères du Jura,* ed. F. Martine (*Sources chrétiennes* 142, París 1968), pág. 262. Toda la cuestión de la relación del movimiento monástico primitivo con la jerarquía eclesiástica ha sido investigada por P. Rousseau, *Ascetics, Authority and the Church, in the Age of Jerome and Cassian* (1978).

en el monasterio. En los siglos siguientes, el obispo-monje, desde el irlandés Aidan hasta el inglés Bonifacio, desempeñó papeles importantes en la evangelización de los pueblos germánicos. El monacato se integró, pues, en la estructura de la Iglesia. Pero los monjes en general siguieron siendo parte del sector laico de la comunidad cristiana. Pasó algún tiempo antes de que se hiciera práctica normal el que se ordenaran quienes entraban en un monasterio.

Ya en el siglo V, por tanto, se había transmitido a Occidente la tradición ascética del desierto de Oriente. El monacato se había enraizado en Italia y en el sur de la Galia. Los escritos de Casiano habían servido de base teológica al movimiento ascético occidental. Pero no fue hasta el siglo VI cuando aparecieron los primeros tratados que ofrecían un plan coherente para una comunidad monástica. De éstos, los más antiguos fueron las Reglas compuestas por san Benito y por el Maestro desconocido que le proporcionó a aquél un modelo literario. Ambas fueron compiladas en Italia y ambas se inspiraron ampliamente en la tradición oriental.

II

LA REGLA DE SAN BENITO

SAN BENITO Y SU BIÓGRAFO

Durante muchos siglos en el Occidente medieval la Regla para monjes de san Benito proporcionó el modelo universal de observancia monástica. Ricamente dotadas, y a veces explotadas, por poderosos laicos, las grandes abadías benedictinas llegaron a ostentar una posición preeminente en el panorama social de Europa como corporaciones terratenientes, patronos eclesiásticos y centros del saber. Pero debemos estar en guardia para no proyectar nuestras suposiciones respecto a una época posterior hacia atrás, hacia una etapa anterior en la que iba afianzándose lentamente la reputación de la Regla. Mientras vivió *(c.* 480-550), san Benito —el patriarca de los monjes de Occidente— fue un abad italiano totalmente desconocido y, sorprendentemente, sabemos poco sobre los orígenes de su regla.

En muchos aspectos la primera mitad del siglo VI, en la que él vivió, es un período de escasez de fuentes literarias. El Imperio romano había sido suplantado por un mosaico de inestables reinos bárbaros germánicos. Italia llevaba un siglo sometida al dominio ostrogodo. Al final de ese período, la península se sumergió en una guerra prolongada y aniquiladora que tuvo sus orígenes en los esfuerzos de Justiniano por recuperarla para el Imperio romano oriental. El resultado de asedios y más asedios fue que la propia ciudad de Roma quedó reducida a ruinas, habitadas por una población muy mermada. Durante este turbulento período fue muy escasa la producción occidental en el campo de los escritos históricos si la compa-

ramos con las historias literarias de la Antigüedad. Gregorio de Tours, al coger la pluma para llenar este vacío, se lamentaba así: «Entre todas las gentes no se encuentra un solo hombre que pueda escribir un libro sobre lo que está ocurriendo en la actualidad». Por contra, los contemporáneos de Gregorio produjeron una buena cosecha de biografías literarias, que habían tenido ya sus precedentes en Atanasio y Sulpicio: son las vidas hagiográficas compuestas para promover el culto a los santos y estimular la devoción popular. Es a una obra de este estilo a la que debemos lo poco que conocemos sobre el autor de la regla benedictina.

De hecho dependemos de una sola fuente: la *Vida de san Benito* escrita por el papa Gregorio el Grande en torno al 593-594[1], unos cuarenta y cinco años después de la muerte de Benito. Examinando la Regla se han realizado algunos intentos de reconstruir una especie de retrato de la esencia de su carácter; pero la moderna crítica textual ha demostrado que la mayoría de estos esfuerzos han sido inútiles: se ha demostrado que tienen otras fuentes los mismos pasajes que en alguna ocasión se había considerado que expresaban las ideas personales del autor. Para la narración de la vida de san Benito no tenemos otra alternativa que confiar en la biografía que constituye el segundo libro de los *Diálogos* de Gregorio. Éstos son una colección de vidas de abades y de obispos italianos dispuestas, según un convencionalismo literario ya fijado, en forma de diálogos entre un interrogador y su interlocutor.

Fueron estos *Diálogos* los que impulsaron el culto de san Benito, pues el libro gozó de inmensa popularidad en la Edad Media y es la primera referencia que tenemos sobre su persona. Evidentemente el libro contiene todo lo que de Benito se sabía en Roma a finales del siglo VI; posiblemente más de lo que se sabía, pues la obra de Gregorio es un ejemplo de hagiografía. Representa a Benito tanto como hombre santo como poderoso realizador de milagros o taumaturgo. Sus plegarias hacen que brote un manantial en la cima de unos peñascos baldíos, que su discípulo Mauro corra sobre la superficie de un lago, y que vuelvan a la vida unos niños que han muerto de accidente. En contraste con los detalles milagrosos, hay escasez de detalles verificables y una ausencia frustrante de referencias cronológicas, si exceptuamos, tal vez, una supuesta visita del godo Totila a Casino poco antes de su entrada en Roma[2]. Estas deficiencias y la escasez de fuentes contemporáneas que co-

[1] *PL* 66, 126-204; edición moderna de U. Moricca, *Gregorii Magni Dialogi (Fonti per la Storia d'Italia*, 57, 1924).

[2] La historia de la visita de Totila y la supuesta profecía de san Benito respecto a la entrada del primero en Roma tienen antecedentes literarios en las *Vidas de los Padres* y

rroboraran el relato de Gregorio han hecho que muchos eruditos desechen la obra por considerarla alegórica o pura ficción y que lleguen a cuestionar incluso la existencia histórica de san Benito.

Este escepticismo tan radical es injustificado. No debemos permitir que la insistencia de Gregorio en los milagros distorsione nuestra evaluación de la obra. Su finalidad al escribir los *Diálogos* era, naturalmente, didáctica; y las anécdotas milagrosas eran parte integrante de su mensaje. Su objetivo era constatar y celebrar las victorias conseguidas por el ascetismo cristiano en Italia en los primeros decenios del siglo VI, cuando el país estaba bajo dominio godo, para demostrar que Italia tenía también sus santos y héroes de vida ascética, al igual que Egipto. De hecho, él hacía respecto a Italia precisamente lo que Sulpicio había hecho respecto a la Galia en el siglo anterior; y la obra de Sulpicio le proporcionó un modelo literario. Hay también en la obra de Gregorio anécdotas sobre santos abades y, como pieza central, una extensa *Vida de san Martín*. La epopeya heroica de los padres del desierto se repetía en la Galia. Los *Diálogos* de Gregorio transmitían el mismo mensaje, referido, ahora, a Italia. La población romana, empobrecida y humillada bajo un régimen bárbaro y aun más desmoralizada por la peste y por la breve *reconquista** de Justiniano, debía comprender que no había sido abandonada por Dios. La santidad de sus monjes y obispos y las maravillas que Dios había obrado por medio de ellos eran la base de la esperanza en el futuro. El tema adquiría intensidad añadida por el dolor que Gregorio sentía, y así lo expresaba, por haber perdido la vocación monástica y al lamentarse por el colapso del antiguo orden social.

Por ello los signos milagrosos eran esenciales para los propósitos de Gregorio. El grupo más selecto de los lectores de Gregorio, es decir, el clero y los monjes, entendería su significado simbólico. En cuanto a los lectores menos cultos, éstos se acomodarían a la convicción popular, muy extendida en la tardoantigüedad, de que el hombre santo ejercía

---

en la *Vida* de san Martín, lo cual suscita la duda sobre su autenticidad histórica; véase P. A. Cusack, «Some literary antecedents of the Totila encounter in the second Dialogue of Pope Gregory I», *Studia Patristica* 12 (1975), 87-90. Sobre el sentido alegórico de las anécdotas de los *Diálogos,* véase W. F. Bolton, «The suprahistorical sense in the Dialogues of Gregory I», *Aevum* 33 (1959), 206-213, y J. H. Wansborough, «St Gregory's intention in the stories of St Scholastica and St Benedict», *Rev. bén.* 75 (1965), págs. 145-151. En su introducción a los *Diálogos* en *Grégoire le Grand: Dialogus I (Sources chrétiennes* 251, París 1978) A. de Vogüé rechaza un planteamiento muy escéptico de los temas históricos en los *Diálogos* y distingue entre la narración y la exposición tropológica de Gregorio. Estoy de acuerdo con él.

* En español en el original *(N. del T.)*

poderes misteriosos sobre las fuerzas de la naturaleza. Para el historiador, lo importante en los relatos de milagros es su contexto, y no hay razón alguna para pensar que éste fuera ficticio. Después de todo, Gregorio escribía historia oral para lectores italianos contemporáneos suyos. Para que los lectores aceptaran su mensaje, él no podía ni inventar la situación topográfica de las anécdotas, ni podía inventar las personalidades que habían existido en un tiempo que todavía recordaban los coetáneos del escritor. El autor y el lector estaban rodeados por igual de la evidencia visual del pasado. Casino y Subiaco se hallaban en ruinas y abandonados, como san Benito había profetizado; y vivían aún quienes recordaban la vida en Casino antes de que lo quemaran los lombardos y quienes habían conocido al fundador. A algunos de ellos los menciona Gregorio por su nombre y como fuente de información suya.

Gregorio nos cuenta que Benito nació en Italia central, en la provincia de Nursia —la fecha convencional del 480 es mera conjetura—, y fue enviado a Roma para educarse en las artes liberales. Pero, afligido por la vida disoluta de sus condiscípulos, abandonó la escuela, quedando «sabiamente ignorante e ignorantemente sabio», y huyó con su nodriza al pueblo de Afide, a unos treinta kilómetros. Desde aquí se retiró a la soledad cerca de Subiaco, lugar desierto en los oteros de la Sabina, donde vivió tres años en una cueva.

Durante este tiempo a Benito lo abastecía de pan un monje llamado Romano, de un monasterio cercano, quien también lo instruía en la práctica de la vida ascética. Poco a poco se fueron instalando discípulos en torno a él, y Benito los organizó en grupos de doce, nombrando un abad para cada grupo. Finalmente emigró a la cumbre del monte Casino, que se yergue por encima de la Vía Latina, a medio camino entre Roma y Nápoles. Aquí construyó un monasterio para una comunidad plenamente cenobítica, que él dirigió el resto de su vida. Murió, parece querer decirnos Gregorio, en algún momento entre los años 546 y 550 y fue enterrado en Casino. En los *Diálogos* Gregorio hace una sola referencia a la Regla de san Benito: «Escribió una Regla para monjes notable por su discreción y por la lucidez de su lenguaje. Si alguien desea saber más sobre su vida y conversación, puede hallar todos los datos de las enseñanzas del maestro en esta misma institución de la Regla, pues el hombre de Dios no podía enseñar otra cosa que lo que él vivía»[3]. Ésta es la referencia más antigua a la Regla y es todo lo que sobre ella

[3] *PL* 66, 162.

tiene que decir Gregorio. En los *Diálogos* no hay nada que dé a entender que él la hubiera leído[4].

LA REGLA Y SUS FUENTES

Entre los innumerables manuscritos de la Regla, el extracto más antiguo es probablemente uno hecho en la Inglaterra anglosajona en torno al año 750 y que está ahora en la Bodleian Library de Oxford. Pero la copia más valiosa es una que subsiste en un manuscrito de Sankt Gallen. Ésta es la copia realizada en Aquisgrán, a principios del siglo IX, a partir del códice que Teodemaro, abad de Monte Casino, había enviado a Carlomagno. Éste le había escrito solicitándole un texto auténtico para usarlo en sus propios dominios. El códice que le envió Teodemaro había sido copiado en Casino a partir del manuscrito que se creía era autógrafo del propio san Benito. Parece, pues, que tenemos en el manuscrito de Sankt Gallen un texto derivado del original del autor, con sólo una copia en medio; cosa rara tratándose de un texto de tanta antigüedad y tan diseminado.

Aunque no estamos seguros de la fecha en que la compiló Benito, hay signos internos de que la obra, en la forma que nosotros la conocemos, no fue redactada toda de una vez, sino que fue enmendada y ampliada durante un período relativamente largo, incorporando él sus propias experiencias. Esto lo sugieren la cantidad de desajustes existentes en el encadenamiento lógico de los temas y el hecho de que los siete últimos capítulos parece como si los hubieran añadido a la conclusión original a manera de consideraciones posteriores. La Regla en sí consta de un prólogo y setenta y tres capítulos, y, aparte de algunas incongruencias en el argumento, presenta un plan coherente y detallado para la organización de una comunidad monástica. El monasterio que describe es una sociedad plenamente cenobítica que vive en un solo edificio o en un complejo de edificios, bajo la dirección de un abad que es elegido por los hermanos. A quienes manifiestan el deseo de ingresar en él se les exige que pasen un año en el noviciado para poner a prueba su aptitud y su perseverancia, tras lo cual renuncian totalmente a toda

[4] K. Hallinger en «Papst Gregor der Grosse und der heilige Benedikt», *Studia Anselmiana* 42 (Roma 1957), págs. 231-319, hace la convincente observación de que las cartas de Gregorio que contienen consejos sobre asuntos monacales no muestran familiaridad alguna con la Regla y en algunos aspectos la contradicen.

propiedad personal y emiten votos que les ligan a la observancia de las reglas de la vida monástica y a permanecer en la comunidad hasta la muerte.

El prólogo y los siete primeros capítulos de la Regla comprenden un tratado exhortatorio sobre la vida ascética que explica los fines de ésta y las virtudes características que el monje debe esforzarse por cultivar y de las cuales la obediencia y la humildad son las más notables. Los trece capítulos siguientes contienen instrucciones detalladas para el orden del oficio divino: la sucesión regular de oraciones, lecturas y salmodias que constituían la estructura del día del monje. Después de esto hay una serie de capítulos que tratan de asuntos constitucionales: como la elección de abad y la función de otros cargos monásticos, normas para las horas de sueño, del trabajo manual y de la lectura, y para las comidas; e, intercalado entre estas diversas instrucciones, un código penitencial que establece las penas para las transgresiones contra la disciplina monástica. Se dedica mucha atención a la recepción y adiestramiento de los aspirantes. Es imposible hacer justicia en unas palabras a la riqueza de detalles y a la sutileza de la visión que contiene el tratado de san Benito. Algunas de las ideas capitales se examinarán más adelante. En conjunto, la Regla ofrecía una guía eminentemente práctica tanto para el gobierno de una comunidad cenobítica como para la vida espiritual del monje.

Aunque por pruebas de análisis interno se puede concluir que fue redactada en los años siguientes al 535, sabemos muy poco sobre las circunstancias en que trabajaba san Benito. Las fuentes de sus enseñanzas plantean un problema especial. Sin embargo, una cosa al menos ha puesto en claro la erudición crítica moderna: ya no es posible considerar la Regla como la obra aislada de un genio original. La regla de Benito pertenece a un grupo de reglas monásticas estrechamente interrelacionadas que fueron compuestas en Italia y el sur de la Galia durante la primera mitad del siglo VI. Cercanas a ella en el tiempo están las dos reglas —una para mujeres y la otra para hombres— escritas por Cesáreo de Arles (*c.* 470-542).

Como la mayoría de los obispos galos de su tiempo, Cesáreo era un vástago de la aristocracia galorromana. Había emitido votos monásticos en Lérins cuando era un mozo de veinte años, pero su salud no soportaba aquella vida. Fue enviado a Arles, donde frecuentó las escuelas, y el obispo lo hizo clérigo. Pero su corazón seguía estando en Lérins. Tuvieron que sacarlo a rastras de su escondite para hacerlo obispo; pero, años más tarde, compensó un poco de su perdida vocación fundando y diri-

giendo una comunidad de monjas en Arles. Fue para ellas para quienes escribió la primera y más larga de sus reglas después de quejas persistentes por parte de la abadesa [5]. El documento que les presentó constaba de una colección de preceptos bastante desorganizados y el orden de la salmodia para el oficio divino. Muchas de las instrucciones sobre temas tales como el noviciado, la renuncia a la propiedad personal, la estabilidad de toda la vida, fueron principios básicos que adoptó san Benito, y hay ecos de palabras en su Regla que dan a entender que él conocía la obra de Cesáreo. Pero los préstamos no iban todos sólo en un sentido. Está claro que el propio Cesáreo había leído la *Regla del Maestro,* italiana, un texto que, como veremos poco más adelante, proporcionó a Benito su fuente literaria principal. Estas complejas relaciones literarias demuestran que en el siglo VI Italia y Provenza formaban parte de un mundo monástico único, aglutinado por un cuerpo de doctrina ascética común.

Algunos de los productos literarios de este mundo mediterráneo han sido identificados recientemente: la regla para monjes compuesta por Eugipio [6] es un ejemplo. Eugipio fue abad de un monasterio en Luculano, cerca de Sorrento. Su otra obra, una *Vida de san Severino,* fue escrita unos veinte años antes de que san Benito fundara su institución en Casino. Fue probablemente en uno de los monasterios del sur de Roma donde, poco después del año 500, un abad desconocido escribió la *Regla del Maestro* [7]. Hoy día normalmente se acepta por los estudiosos que este texto fue la fuente literaria principal de san Benito.

La deuda de Benito para con este Maestro anónimo fue profunda. Tomó de él no sólo la mayoría de sus principios básicos y de sus detalles organizativos; algunos de los pasajes más famosos de la Regla, tales como los capítulos sobre la obediencia y los grados de humildad, fueron calcados al pie de la letra, y muchos otros pasajes fueron transplantados con escasos cambios. De hecho, todos los puntos esenciales de la regla de san Benito se encuentran en la obra de su desconocido predecesor,

---

[5] *Sancti Caesarii Arelatensis Opera,* ed. G. Morin (Maredsous 1942), II, págs. 129-130.

[6] A. de Vogüé, «La Règle d'Eugippe retrouvée», *Revue d'ascétique* 47 (1971), págs. 233-265.

[7] Texto editado por A. de Vogüé, *La Règle du Maître,* 3 vols. *(Sources chrétiennes* 105, París 1964-65). Para la discusión que rodeó a este documento puede verse M. D. Knowles, *Great Historical Enterprises and Problems in Monastic History* (1963), págs. 137-195; y A. de Vogüé, «Saint Benoît en son temps: règles italiennes et règles provençales au VIe siècle», *Regulae Benedicti Studia* I (Roma 1972), págs. 170-193.

quien, a juzgar por sus instrucciones litúrgicas, escribía unos cuarenta años antes. El apropiarse de las obras de otras personas sin conocimiento de sus autores era corriente entre los escritores medievales. Para nosotros esto es plagio; para ellos era señal de humildad y deferencia hacia sabiduría superior. Cuando Benito decidió compilar un libro de instrucciones para sus monjes de Casino, debió de parecerle perfectamente natural modelar su Regla sobre un tratado compuesto por algún otro veterano de la vida ascética.

San Benito emerge, pues, no como un genio solitario dotado de un don especial para la legislación monástica, sino más bien como representante de una escuela de enseñanzas ascéticas existente en la Italia del siglo VI que tomó su inspiración primaria de Egipto. Pero no surge él en solitario. Tras él podemos columbrar difusamente y en las sombras una procesión de abades y ermitaños que habitaban en los riscos del este y sur de Roma y en las islas cercanas a la costa y que estaban ligados unos a otros por contactos personales y por el intercambio de libros. No obstante, fue su Regla, y no la del Maestro anónimo, la que gradualmente obtuvo reconocimiento universal en Europa occidental. ¿Cuáles fueron las razones para ello?

La biografía que de él escribió Gregorio fue ciertamente un factor de primera importancia. Hizo a Benito famoso y suscitó el interés por la Regla. Pero su éxito no puede explicarse únicamente por la propaganda de Gregorio. Los méritos intrínsecos del tratado de Benito fueron igualmente importantes para promover su difusión. En efecto, Benito no fue ningún copista servil. Tanto estructuralmente como estilísticamente, su Regla es mejor que el modelo que él usó. Tanto Benito como el Maestro escribieron en la *lingua vulgaris:* el latín nativo hablado y escrito en la Europa meridional en el siglo VI, por contraposición con el latín literario de los tiempos clásicos. Pero el lenguaje de Benito, en los lugares en que no copia de su fuente, es más conciso que el del Maestro y su fraseología está cincelada con mayor finura. Está impregnado del vocabulario jurídico de los tribunales[8]. Una y otra vez se detiene y complace al lector con una frase lapidaria o un epigrama: «La pereza es el enemigo del alma»; «el vino no es ciertamente apropiado para los monjes»; «que nada tenga precedencia sobre el oficio divino». En contraste, el tratamiento del Maestro es verboso, errático y mal coordinado.

---

[8] Véase Christine Mohrmann, «La langue de Saint Benoît», en *Sancti Benedicti Regula Monachorum*, ed. P. Schmitz (Maredsous 1955), págs. 9-39.

No fue sólo estilísticamente como Benito mejoró su fuente. Su pensamiento es más refinado y su argumentación está menos repleta de detalles intrascendentes. Incluso, en algunos momentos en que comenta el gobierno del monasterio, revela un espíritu más genial que el del Maestro y una mayor tolerancia para con las debilidades humanas. Escribe: «Esperamos no tener que mandar nada que sea áspero o pesado»[9]. En ambos tratados la tabla de salvación de la comunidad es la personalidad del abad, y ambos autores estaban claramente influidos en esto por las nociones romanas de la autoridad paterna. Pero la autoridad del abad de Benito es menos autocrática. A la hora de tomar decisiones, se le manda que pulse la opinión de toda la comunidad, incluyendo a los miembros más jóvenes; mientras que el Maestro insiste en que nadie ha de proponer consejos si no se le piden. La obediencia incuestionable a la voluntad del superior se exige en las dos reglas, pero Benito atempera esta doctrina con un marcado énfasis en el vínculo del amor mutuo. En resumen: su regla es más suave y más humana que su prototipo.

LA PROFESIÓN DEL MONJE SEGÚN LA REGLA

La idea de la vida monástica que presenta san Benito es completamente cenobítica. Su comunidad de monjes es una familia que vive bajo un solo techo o, a lo sumo, en torno a un patio, y bajo un abad que es padre para la comunidad: de hecho, un monasterio es como una casa de campo. Ciertamente la disposición clásica de las abadías y prioratos benedictinos de la Edad Media derivaba del plano de la casa de campo romana de la tardoantigüedad. Siguiendo al Maestro, Benito tiene en cuenta la vocación de eremita; pero obviamente la considera rara y peligrosa; los que son llamados a ella deben superar primero su adiestramiento compartiendo la vida de la comunidad monástica: «Quienes no en el primer fervor de la vida ascética, sino en el certamen diario del monasterio han aprendido a luchar contra el demonio y salen, bien armados, de la primera línea de combate en la compañía de sus hermanos al combate solitario del

[9] *Regla*, prólogo. La edición usada aquí es la de Philibert Schmitz (Maredsous 1946), basada en el manuscrito de Sankt Gallen. Los lectores ingleses encontrarán una edición apropiada con la traducción de Justin McCann (1951). Más recientes y eruditas son las ediciones de A. de Vogüé en *Sources chrétiennes* (1972-77), R. Hanslik en *CSEL* (1977), y J. Chamberlin (Toronto 1982). [Quienes deseen consultar una versión española, pueden ver la de Antonio Linage Conde, que está ordenada por materias y cuya segunda edición apareció en 1994 publicada por la abadía de Silos. *N. del T.*].

desierto»[10]. Las metáforas militares son un rasgo que lo impregna todo en la literatura monástica primitiva. La vida espiritual del monje era un guerrear incesante contra los demonios, que recorren todo el mundo buscando explotar las debilidades de la naturaleza caída del hombre. El anacoreta necesitaba estar bien equipado para esta confrontación en solitario contra los reyes de las tinieblas del mundo.

La aprobación cauta que Benito hace de los eremitas habría de ser provechosa a sus discípulos no mucho más tarde. No era raro que una abadía benedictina de la Edad Media tuviera uno o dos miembros de su comunidad viviendo como ermitaños en algún lugar apartado del monasterio originario. Todavía en el siglo XIV el priorato catedralicio de Durham envió uno tras otro a monjes solitarios a ocupar una celda en la isla de Inner Farne, no lejos de la costa de Northumbria. Pero no fue para personas así para quienes compuso la Regla Benito. Escribió para los cenobitas: «Esa raza valiente que pelea en su guerra sujeta a una Regla y bajo un abad»[11].

Hay en la Regla varios indicios de que Benito tenía en mente a un público monástico más amplio que el de su propia comunidad de Casino. Pero, aunque incluía consejos para otras comunidades que vivieran en situaciones distintas, no proyectó nada que pudiera llamarse orden monástica. El tipo de monasterio descrito por la Regla era una unidad autónoma, autosuficiente económicamente, y que no tenía vínculo constitucional alguno con ninguna otra casa religiosa. Un hombre que deseaba convertirse en monje debía llamar a la puerta de una comunidad concreta, y, si después de un período de prueba, era admitido en la sociedad, prometía permanecer en la institución hasta su muerte.

El ritual descrito en la Regla para recibir a los nuevos hermanos arroja mucha luz sobre el pensamiento de Benito. Al postulante no habría de concedérsele una fácil entrada; debía persistir en su demanda durante cuatro o cinco días antes de que se le abriera la puerta, y luego debía acabar un año de prueba en la celda de los novicios. Si aguantaba todo este tiempo, hacía su profesión en la capilla en presencia de la comunidad. Emitía un voto de estabilidad, prometiendo perseverar en la misma casa durante el resto de su vida, un voto de abrazar el estado religioso y un voto de obediencia; entonces se postraba, uno tras otro, ante cada miembro de la comunidad. Si tenía propiedades, se le requería que o bien las distribuyera entre los pobres o las transfiriera al monasterio por medio de una escritura solemne de donación.

---

[10] *Ibid.*, c. 1.
[11] *Ibid.*, c. 1.

La insistencia de Benito en la necesidad de la estabilidad no era una novedad. «Un monje fuera de su clausura», decía san Antonio, «es como un pez fuera del agua». Y Cesáreo coincidía con él. Lo que era nuevo era la incorporación de este principio a los votos del monje. Su importancia para Benito queda patente en la crudeza con que condena a los *girovagos,* los monjes errantes que andaban continuamente de un sitio para otro, aprovechándose de la hospitalidad de otras casas: «Respecto a cuya vida miserable es mejor callarse que hablar». El Maestro había sido menos reticente: su Regla incluye una descripción rabelesiana de los vagabundos glotones que se abalanzaban sobre su empobrecido anfitrión y lo dejaban sin nada. El huésped profesional —bien fuera un monje errante o un clérigo vagabundo— constituyó un fastidio permanente para la Iglesia medieval. Durante siglos los obispos y concilios lanzaron invectivas contra él, pero en vano.

La aspereza inusitada de Benito en este asunto es comprensible: el errante no sólo distorsionaba la cohesión entre los hermanos con su constante ir de un sitio para otro; abusando de la hospitalidad explotaba una de las obligaciones más solemnes impuestas por la Regla, pues Benito insistía en que el monasterio debía recibir a un huésped como si fuera el propio Cristo. Naturalmente, a un monje se lo podía enviar a otro sitio con órdenes superiores sin que ello afectara al principio general de la estabilidad. Y así el abad Adriano fue enviado por el papa a Inglaterra con el arzobispo Teodoro de Tarso para asegurarse de que éste no introducía ninguna de sus dudosas costumbres griegas en la iglesia inglesa; y los monjes irlandeses, que eran notorios viajeros, evangelizaron Northumbria y sembraron de monasterios toda la faz de Europa, desde Sankt Gallen hasta Bobbio.

Otro rasgo del pensamiento de Benito que queda resaltado por las instrucciones para los novicios es su insistencia, característicamente romana, en la soberanía absoluta de una regla escrita. La ley de Roma era una ley escrita; al tiempo en que iba tomando forma la Regla en la mente de Benito, los juristas del emperador Justiniano andaban ocupados codificando el cúmulo ingente de legislación y jurisprudencia clásicas. Y esto era tan definitivo que al futuro monje había que leerle la Regla repetidamente durante su año de noviciado, y después de dos meses se le decía: «He aquí la ley bajo la cual deseas militar; si eres capaz de observarla, entra; si no lo eres, puedes partir libremente» [12]. En otros monasterios las costumbres de la casa venían determinadas por el supe-

[12] *Ibid.*, c. 58.

rior. Pero, en el plan de Benito, la Regla era soberana, y ni siquiera se permite al abad discreción alguna para prescindir de ella. Se le advierte su obligación de cumplirla en todos los detalles. Como la Regla reflejaba las costumbres sociales y las prácticas litúrgicas del siglo VI, estaba abocada a sufrir modificaciones posteriores. Pero la esencia de la idea de Benito quedó impresa en la tradición ascética occidental. La opinión que la gente llegó a tener de lo que era un monje fue que se trataba de personas cuya vida religiosa estaba regida por un código escrito; la vida monástica vino a ser descrita como «vida regular», vida según una regla.

Cuando el monje hacía su profesión, se le pedía que renunciase totalmente a la propiedad personal: «Desde ese día no será dueño siquiera de su propio cuerpo»[13]. Todas las propiedades las tenía en común la comunidad. El individuo no podía considerar nada como propio. Incluso la posesión de un estilo y de las tablillas de escribir requerían el permiso del abad. La propiedad era una extensión de la personalidad. La renuncia a ella era un acto de negación de uno mismo que el Evangelio había recomendado a aquellos que buscaran la perfección espiritual. Pero eso no implicaba indigencia si se hacía dentro del contexto de la propiedad corporativa.

Benito deja claro que esperaba que un monasterio tuviera edificios y tierras. Supone que, en la mayoría de los casos, el trabajo en las propiedades será realizado por jornaleros, aunque cuando la pobreza obligue a los monjes a ayudar a recoger la cosecha, han de hacerlo sin refunfuñar, «Porque son precisamente monjes cuando viven del trabajo de sus manos como hicieron los apóstoles y los padres antes que ellos»[14]. Pero no es probable que imaginara a los monasterios como poseedores de grandes riquezas. Los monjes eran *ex professo* «los pobres de Cristo», y, como tales, recibían ayuda de bienhechores piadosos. Con todo, la pobreza del individuo, que vivía en una institución espaciosa y acomodada, tendía a ser psicológica más que material. Los siglos de dotaciones convirtieron a muchas abadías en ricas y poderosas sociedades que presentaban las características de codicia grupal. ¿Eran las riquezas de este tipo compatibles con la Regla? En el siglo XII, san Bernardo presentó esta cuestión a Cluny. A ella contestó, a la defensiva, Pedro el Venerable: «La Regla no hace excepciones. Los monjes son dueños de estas cosas de manera totalmente distinta... existen como si no tuvieran

[13] *Ibid.*, c. 58.
[14] *Ibid.*, c. 48.

nada, y sin embargo poseen todas las cosas»[15]. Era una respuesta clásica. Pero la cuestión no se podía silenciar tan fácilmente en una sociedad en que los que hacían voto de pobreza gozaban de la seguridad y la comodidad de ambientes palaciegos, mientras que la mayoría de los que vivían en el mundo exterior lo hacían a niveles de mera subsistencia.

Siguiendo las enseñanzas de los maestros orientales, Benito hace de la obediencia el eje cardinal de la vida monástica. Junto con la estabilidad y la rectitud en las costumbres, era el objeto del triple voto del monje. La importancia que Benito le confiere queda patente por el lugar que le asigna en las palabras iniciales de la Regla: «Escucha, oh hijo, los preceptos del Maestro; a fin de que, por el esfuerzo de la obediencia, puedas retornar a Aquel del que, por la pereza de la desobediencia, te apartaste». Así pues, la tarea del monje era deshacer el acto primigenio de la desobediencia del hombre a la voluntad divina modelándose en Cristo, que «fue obediente hasta la muerte». La vida monástica empezaba con la intención de renunciar a la propia voluntad y de colocarse bajo la voluntad de un superior, que representaba la persona de Cristo. Lo que se exigía no era una mera conformidad externa, sino el asentimiento interno de la voluntad a los mandatos del abad. La obediencia debe ser pronta, voluntaria y sin replicar. El capítulo 68 de la Regla suscita la cuestión de qué debería hacer un hermano si se le ordenara llevar a cabo algo demasiado oneroso o imposible. Se le dice que debería recibir el mandato amable y obedientemente; y, si la tarea requerida pareciera estar totalmente fuera del alcance de su propia capacidad, ha de explicar pacientemente al superior la razón de su incapacidad para llevar a cabo lo mandado, pero sin resistencia ni contradicción. Si, después de su explicación, el superior persiste, el monje ha de obedecer, confiando en la ayuda de Dios. El enigma era clásico en el adiestramiento de los ascetas. La docilidad completa hacia la voluntad del maestro era la salvaguarda esencial contra el orgullo espiritual.

De una doctrina así de inflexible sobre la obediencia se seguía que la personalidad del abad era el eje de la comunidad monástica. Un abad benedictino no puede legítimamente mandar nada que sea contrario a la ley de Dios o la Regla, pero por lo demás sus facultades son absolutas. Puede nombrar y destituir a los subordinados, aplicar castigos, y dirigir las relaciones del monasterio con el mundo exterior como mejor crea. La Regla lo constriñe a pedir consejo a los hermanos antes de adoptar

---

[15] *The Letters of Peter the Venerable,* ed. G. Constable (Cambridge, Mass. 1967), I, pág. 84.

decisiones sobre cómo actuar, pero los consejos no son vinculantes. Así pues, constitucionalmente el monasterio benedictino es una autocracia paternalista atemperada por la obligación de escuchar los consejos. Pero el abad es mucho más que un gobernante absolutista. Tiene una función pastoral para con su comunidad. Es profesor, confesor y guía espiritual de sus monjes. Este aspecto de su función queda ilustrado por las instrucciones de Benito para las observancias cuaresmales. Cada monje tiene que decidir a qué tipo de mortificación va a someterse; entonces debe proponerla al abad y emprenderla sólo cuando él le dé el permiso. De esta manera, llevando a cabo sus actos ascéticos bajo obediencia, el monje queda protegido contra el orgullo y la satisfacción espirituales. Como pastor de su comunidad, al abad se le recuerda que en el Juicio tendrá que rendir cuentas de sus almas. La Regla lo previene continuamente contra una forma de gobernar tiránica o áspera; ha de considerarse como siervo de los hermanos más que como su maestro; debería esforzarse por hacerse querer más que por hacerse temer.

El carácter autoritario del régimen queda suavizado no sólo por la insistencia de san Benito en que el abad debe gobernar apoyándose en los consejos de los hermanos sino también por sus provisiones para el nombramiento del regidor del monasterio. El abad ha de ser elegido por los propios hermanos y generalmente, así se supone, de entre ellos mismos. Ha de considerarse elegible incluso al miembro más joven de la comunidad si su prudencia y saber lo recomiendan. Una vez elegido, el abad es presentado al obispo para su consagración y ocupa el cargo de por vida. Benito tiene en cuenta la intervención activa del obispo o de los abades vecinos sólo en una situación de urgencia, cuando una comunidad laxa o desordenada ha elegido a un candidato que obviamente no es digno. En este caso, se les puede imponer un abad; pero si no, la elección es competencia de los propios monjes.

En una comunidad, cualquiera que sea el número de sus miembros, el abad necesitará ayudantes que contribuyan al gobierno del monasterio. La Regla hace referencia a un preboste o prior, a decanos, a un cillerero, que tiene a su cargo el abastecimiento de la institución, a un portero, a hermanos encargados de los novicios, de la hospedería y de la enfermería. La preocupación principal de Benito en este punto parece ser la de preservar de cualquier disgregación el régimen monárquico del abad. Éste nombrará a los ocupantes de todos los demás cargos del monasterio y estarán directamente subordinados a él.

En las grandes abadías benedictinas de la Edad Media, donde el abad era un prelado que con mucha frecuencia se veía apartado de su

comunidad por obligaciones públicas, el regidor efectivo de los hermanos era el prior claustral. Pero en la Regla san Benito ve al prior con cierta prevención, como una posible fuente de discordias: «Hay algunos que, hinchados con el maligno espíritu del orgullo, se consideran segundos abades»[16]. Él prefiere un sistema de decanos o decuriones, a cada uno de los cuales lo coloca el abad al cargo de un grupo de diez monjes. Los decanos eran, como si dijéramos, los sargentos; el nombre y el rango, de hecho, derivaban del ejército imperial, y el sistema había sido adoptado en los monasterios pacomianos de Egipto. El abad Esmaragdo, comentando la Regla en el siglo IX, observaba que los decanos no eran meramente regidores de sus sectores; eran sus mentores espirituales y deberían conocer los pensamientos más íntimos de sus pupilos. Esmaragdo escribía por experiencia, pues el sistema estaba todavía vigente en los monasterios carolingios, pero apenas le sobrevivió. En las abadías reformadas del siglo XI, la delegación de la autoridad siguió distintas orientaciones, determinadas por las conveniencias económicas y administrativas.

LA VIDA DEL MONJE SEGÚN LA REGLA

Escribía Benito en su prólogo: «Debemos crear una *scola* para el servicio del Señor». En el lenguaje del siglo VI la palabra *scola* tenía un sentido tanto militar como académico; designaba un regimiento especial o *corps d'élite*. A principios de la Edad Media el Borgo romano —el barrio de la ciudad que quedaba fuera de las murallas de Aurelio, entre San Pedro y el Tíber— estaba defendido por *scolae* o unidades de la milicia, compuestas por individuos de las diversas nacionalidades asentadas en el distrito. Benito usaba la palabra en este sentido. Su monasterio no era un lugar de tranquilo retiro y de ocio, ni una escuela en el sentido académico: era una especie de unidad de combate, en la que el recluta era adiestrado y equipado para la guerra espiritual bajo un comandante experimentado, el abad. El objetivo era la victoria sobre la sensualidad y los caprichos del individuo. Esta victoria dejaba al hombre totalmente receptivo para Dios.

Para este fin la Regla prescribía una práctica cuidadosamente ordenada de oración, trabajo y estudio, que llenaba el día, variando sólo según el año litúrgico y las diversas estaciones del año. Era un régimen de

[16] *Regla*, c. 65.

disciplina estricta, pero, escribía Benito, que veía con prevención la austeridad, más severa, de los ascetas orientales, no debía haber «nada áspero ni pesado». La suya era «una pequeña regla para principiantes». De hecho, el horario no exigía cosas intolerables. Permitía ocho horas de sueño en invierno y seis horas, con una siesta por la tarde, en verano. La alimentación, si no muy abundante, era adecuada. Comer carne estaba prohibido excepto a los enfermos, pero las comidas podían incluir dos o tres platos de hortalizas cocidas, pan y una medida de vino; pero, si los hermanos vivían en una región donde el vino era prohibitivo, habían de aceptar el hecho sin refunfuñar. «Leemos», observaba Benito, «que el vino no es ciertamente adecuado para los monjes»[17]; con todo, aquí como en otras partes de la Regla, estaba dispuesto a hacer concesiones a la debilidad humana.

La primera tarea de la vida monástica era la oración en común: el canto del oficio divino en el oratorio, lo que Benito llama la Obra de Dios u *Opus Dei*. Esto proporcionaba la estructura básica del día y todo lo demás encajaba en ello. Siguiendo la regla del Maestro, pero con variantes significativas, Benito ofrece instrucciones detalladas para la celebración de los oficios divinos de cada día. Estas instrucciones tienen gran interés para el historiador del culto cristiano, ya que son la descripción detallada más antigua que tenemos del oficio divino. Había sido ya práctica común de las iglesias más importantes realizar la oración pública diariamente al alba y al anochecer; éstos eran los oficios de laudes y vísperas. Ya en tiempo de san Benito, las comunidades monásticas habían aumentado estos oficios, convirtiéndolos en una sucesión diaria de ocho que eran recitados en común a ciertas horas del día.

La práctica del culto del monje empezaba durante las horas de noche, a las dos de la madrugada o poco después en invierno, y a las tres o poco después en verano, con el canto del oficio de vigilias o nocturnos (después llamados maitines). Las laudes se cantaban con la primera luz y seguían a intervalos los oficios relativamente breves del día, cantados a las horas de prima, tercia, sexta y nona, y, al atardecer, el oficio de vísperas. El día concluía con el breve oficio de completas, que se cantaba al anochecer. El oficio de la noche era el más largo y más complejo de todos. Constaba de diversas partes llamadas nocturnos, cada uno de los cuales contenía seis salmos y cuatro lecturas, así como responsorios, o versículos de meditación, relacionados con el tema de las lecturas. Los domingos y días de fiesta, el oficio nocturno estaba constituido

[17] *Ibid.*, c. 40.

por tres nocturnos, y todo él debía de durar como unas dos horas. La Regla de Benito establecía detalladas instrucciones para el orden de la salmodia, a fin de asegurar que se recitara el salterio completo a lo largo de todas las semanas. Las lecturas habían de estar extractadas de la Biblia y de los comentarios patrísticos a las Escrituras. En el curso de los siglos siguientes, el oficio se transformó enormemente, tanto en la música como en la letra, pero el esquema básico como quedó perfilado en la Regla persistió y llegó a convertirse en el marco universal del culto diario en la Iglesia occidental. Sus huellas son claramente visibles en todos los libros de culto, tanto protestantes como católicos, que derivan de la tradición medieval.

Un lector de nuestros días queda bastante sorprendido al observar que la Regla, que prevé hasta los detalles más insignificantes de las plegarias comunitarias de cada día, sólo presenta unas referencias mínimas a la plegaria eucarística. Esto se debe a que el orden de la liturgia eucarística era determinado por el obispo; no era cosa sobre la que pudiera legislar el abad. Lógicamente san Benito observaba la costumbre de la Iglesia primitiva, que se mantenía todavía en su época, según la cual la celebración de la misa quedaba reservada a los domingos y a las fiestas del Señor.

Como a la eucaristía semanal asistiría toda la comunidad, para la celebración de la misa el monasterio no necesitaría más que uno o dos de sus hombres ordenados de sacerdotes. Los que habían de ser ordenados eran seleccionados por el abad. A los elegidos se les amonestaba severamente contra la arrogancia; nada habían de hacer sin las instrucciones del abad y habían de permanecer en el rango que les hubiera sido asignado anteriormente en la comunidad. Benito imaginaba que, en su mayoría, los miembros de la comunidad no estarían ordenados: tal vez ni siquiera el propio abad. En esto se hacía reflejo de la opinión corriente en el primitivo mundo monacal. Los monjes no eran clérigos. Gregorio el Grande consideraba que el oficio de clérigo era incompatible con la vida monástica. Escribía al obispo de Ravena: «Ningún hombre puede servir bajo obediencia eclesiástica y al mismo tiempo continuar bajo una regla monástica, observando el régimen estricto de un monasterio cuando está obligado a permanecer en el servicio diario de la iglesia»[18]. Debía escoger una cosa o la otra. Naturalmente un clérigo

[18] *Gregorii I Papae Registrum Epistolarum* I, *MGH* (1891), ed. P. Ewald y L. M. Hartmann, págs. 281-282. Véase, sobre esta cuestión, T. McLaughlin, *Le très ancien droit monastique de l'Occident (Archives de la France Monastique* 30, Ligugé 1935), págs. 116-128.

podía hacerse monje, pero, si lo hacía, debía cesar en el ejercicio de sus funciones sacerdotales fuera del monasterio.

A pesar de todo esto, Gregorio se decidió a utilizar monjes para la tarea de evangelizar a los pueblos bárbaros del norte de Europa; y las apremiantes exigencias de la misión hicieron necesario que relajara sus principios a fin de poder administrar los sacramentos a los pueblos recién convertidos. Tal vez por esta razón llegó a ser práctica creciente en el siglo VII ordenar a los hombres en los monasterios occidentales[19]. En el siglo siguiente era una práctica común. Pero la tradición antigua se resistió a morir: no fue hasta el 826 cuando un sínodo romano requería que los abades fueran ordenados de sacerdotes[20]. El principio gregoriano fue resucitado a veces por motivos polémicos. Todavía en el siglo XII, Teobaldo de Etampes aconsejaba al arzobispo Thurstan de York que no se permitiera a los monjes predicar al pueblo, ni bautizar ni absolver a los penitentes[21]. De hecho, el primer concilio de Letrán, en 1123, les prohibió expresamente ejercer el ministerio pastoral o celebrar misa en iglesias públicas.

La comunidad no regresaba a la cama después de los nocturnos; había un breve intervalo y tras él se cantaba el oficio de laudes, con las primeras luces del alba, y luego el oficio de prima al salir el sol. A continuación, los monjes salían del coro y se iban a sus tareas. El horario variaba, como las mareas, respondiendo al ritmo de las estaciones. El cómputo del tiempo se hacía siguiendo el de la antigüedad clásica, que todavía seguía en uso en el siglo VI. Según este cálculo, los períodos de día y de noche se dividían en doce horas de igual duración. Por tanto, en invierno las horas de la noche durarían más de sesenta minutos, y las del día serían paralelamente cortas. Y a la inversa, en verano las horas del día serían largas y las de la noche cortas. La tarea de hacer que todo el mundo se levantara de la cama a la hora precisa para el oficio de la noche y la de tocar la campana para las horas canónicas debió de representar problemas antes de la llegada del reloj mecánico en el siglo XIV. Antes de él se usaban comúnmente las clepsidras. Algunas crónicas de costumbres monásticas recomiendan la observación astronómica para

---

[19] J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia* (ed. francesa, París 1956), I, pág. 267. N. Brooks sostiene en *The Early History of the Church of Canterbury* (1984), pág. 89, que la misión gregoriana enviada a Inglaterra fue una causa directa de esta práctica.

[20] *MGH Concilia* II, 2, pág. 578.

[21] R. Foreville y J. Leclercq, «Un débat sur le sacerdoce des moines au XIIe siècle», *Studia Anselmiana* (4.ª ser.) 41 (1957), págs. 52-53. Para la prohibición conciliar, véase el Lateranense I, c. 17: *Mansi* XXI, pág. 285.

verificar las horas nocturnas. Está claro que alguien tenía que permanecer en vela durante la noche para despertar a la comunidad a la hora apropiada. En la Regla del Maestro, esta obligación recae sobre cada grupo de diez hermanos por turno. Observan el reloj por parejas, no vaya a ser que estando uno solo se duerma, y cuando llega la hora, van a la cama del abad y dicen: «Señor, abre mis labios», y golpean el suelo con los pies suavemente hasta que el abad despierta[22].

Aparte de las horas de la plegaria en común, la Regla dividía el día del monje en períodos de trabajo manual y períodos de lectura. El horario de verano, que empezaba en Pascua, asignaba más de siete horas al trabajo y tres horas a la lectura; en invierno el período de trabajo se acortaba y se aumentaba el tiempo de lectura. En los días más largos del verano la Regla preveía dos comidas: la primera poco después del mediodía y la segunda al comenzar la noche; mientras que el horario de invierno dejaba margen para una sola comida, que se tenía en torno a las 2.30 de la tarde, y aun más tarde en cuaresma. No se permitía hablar durante las comidas; los hermanos comían en silencio mientras un miembro de la comunidad les leía algo. De hecho, el silencio se imponía a todas horas, pero sobre todo durante las horas nocturnas.

Lo que más se echa en falta en la Regla es toda previsión para el tiempo de ocio. Observa Benito severamente: «La ociosidad es el enemigo del alma». Su insistencia en el valor del trabajo manual se encuentra en la tradición monástica de Oriente; el trabajo manual tenía una función ascética y una función económica; hacía que los hombres fueran humildes y proveía a las necesidades materiales de la comunidad. Todos los hombres que fueran artesanos habían de ejercer su habilidad según la discreción del abad, y sus productos podían ser vendidos. El resto de la comunidad iba a trabajar a los campos o estaba ocupado en tareas domésticas. El cuidadoso equilibrio establecido por Benito entre períodos de trabajo manual y de estudio quedó destruido por los acontecimientos medievales posteriores. La adición de una misa capitular diaria y la creciente complejidad de los oficios litúrgicos, que alcanzaron su cenit en Cluny, llenaban el resto del día. Además, la adquisición de extensas propiedades implicaba una mayor cantidad de monjes de las abadías benedictinas ocupados en tareas administrativas. Pero el plan sencillo de Benito ofrecía un modelo que los reformadores monásticos posteriores siempre procuraron reavivar.

---

[22] *La Règle du Maître* II, págs. 172-173.

¿Qué pretendía san Benito que leyeran sus monjes durante las muchas horas dedicadas al estudio cada semana? ¿Perseguía la expresión que él usaba —*lectio divina*, o lectura divina o sagrada— alguna finalidad literaria o intelectual? Éste es uno de los enigmas de la Regla sobre el que los comentaristas posteriores han vertido mucha tinta. El siglo IX fue una época de doctos abades y por entonces los monasterios benedictinos de las tierras del Mosa y del Rin jugaron un papel de primer orden en la transmisión de la cultura literaria de la Antigüedad al mundo medieval. De hecho, hasta el movimiento escolástico del siglo XII, la mayor parte de las personas destacadas en el mundo del saber fueron monjes. Pero, ¿representaba esta tradición una interpretación auténtica del plan de san Benito? En el siglo XVII, Raneé, fundador de la reforma trapense, no tenía duda de lo contrario, y acusó a los doctos benedictinos de San Mauro de haber corrompido la Regla: «San Benito y toda la antigüedad están de mi lado... y lo que se llama estudio ha quedado sólo como un período de relajación»[23]. Rancé despliega toda la rigidez ciega de una persona dogmática y autosuficiente, aunque el mérito principal de su agria polémica fue haber inducido al gran erudito y monje Jean Mabillon a escribir su magnífica apología en favor del saber monástico; pero desde la perspectiva del siglo VI, lo que Raneé dice tenía sentido.

Los eclesiásticos del siglo VI presentaban una actitud ambivalente respecto a las letras clásicas. El cristianismo había vencido al Imperio, pero las deidades paganas, que eran omnipresentes en los poetas y oradores de la Antigüedad, estaban todavía demasiado cercanas como para coquetear con ellas. Venus y las musas eran seducciones peligrosas para el hombre que había oído la llamada del Evangelio a renunciar a las cosas de este mundo. Fue esto lo que dio el golpe de gracia a las antiguas escuelas de retórica. Habían llevado una vida precaria en Italia y la Galia después del colapso del funcionariado imperial, para quedar finalmente asfixiadas bajo una nube de críticas eclesiásticas. Pero a los poetas y oradores no se los exorcizaba tan fácilmente. Los Padres latinos que los denostaban habían sido, en su mayoría, educados con sus escritos, y su prosa deja patente su deuda para con ellos en todas sus páginas. Hubo algunos que buscaron una reconciliación, como el antiguo aristócrata romano Casiodoro, que fue contemporáneo de san Benito. Después de servir al rey ostrogodo Teodorico, se retiró a un monasterio que él mismo fundó dentro de sus propiedades, en Vivarium, al sur de

[23] *Lettres de Armand Jean le Bouthillier de Rancé*, ed. B. Gonot (París 1846), pág. 226.

Italia. Elaboró un programa de estudios para sus monjes que comprendía los oradores clásicos y la lógica de Aristóteles; el programa había de estar dividido en dos partes o *Instituciones* —una de las letras divinas y otra de las seculares— y, como él mismo explica, la finalidad del estudio de los clásicos paganos era equipar al estudiante para una mejor comprensión de las Escrituras sacras[24]. Era la estrategia que había aprobado Agustín: la educación cristiana podía explotar a los clásicos para sus propios fines, justamente igual que los israelitas habían esquilmado a los egipcios.

Mucha gente leyó las *Instituciones* de Casiodoro, pero su esquema educativo no gozó de aprobación general entre los legisladores monásticos primitivos. El tiempo de ocio dedicado al estudio en Vivarium debía más a la tradición clásica del recluso docto que al espíritu ascético que soplaba de Oriente. Este espíritu había sido captado con más fidelidad en el relato que Jerónimo hacía de un sueño que él había tenido después de decidirse a abrazar la vida ascética. Iba de camino hacia el desierto de Siria, pero no podía resignarse a dejar a su Cicerón fuera del equipaje. Una noche, durante una enfermedad pasajera, soñó que era conducido ante la sede del juicio divino, donde se le preguntaba su profesión. Su respuesta de que era cristiano causó una severa réplica en su interlocutor: «Mientes. Tú no eres cristiano, sino ciceroniano; donde está tu corazón allí está también tu tesoro». Y fue sentenciado a una cruel flagelación[25]. Después de este susto, hizo votos de no volver a leer jamás los clásicos paganos, y durante unos años al menos parece que cumplió su promesa.

La anécdota, cuya finalidad era prevenir a uno de sus protegidos espirituales contra la lectura de Horacio y Virgilio, es un paradigma de la actitud del mundo monástico primitivo hacia los clásicos. Aparte del Antiguo y del Nuevo Testamento, las únicas obras que san Benito recomienda a sus monjes son los libros de los Padres católicos, las *Vidas de los Padres*, Casiano, y las *Reglas* de san Basilio. Ellos constituyen la quintaesencia de la biblioteca del asceta. Su expresión «lectura divina» excluye, por definición, a los clásicos paganos; y sus instrucciones para el uso de los libros por la comunidad dan a entender que la finalidad de la lectura es la de adquirir alimento para la meditación piadosa. Todos los años, al principio de la cuaresma, cada monje recibía un códice de la biblioteca. Tenía que leerlo íntegramente sin saltarse ninguna página.

---

[24] *Cassiodori Senatoris Institutiones*, ed. R. A. B. Mynors (1937), págs. 68-69.

[25] *Epistulae, PL* 58, 22, 30; J. N. D. Kelly, *Jerome* (1975), pág. 42.

Este ritual se mantenía en Canterbury en el siglo XI, durante la época de Lanfranco: los libros para la lectura cuaresmal se dejaban en una alfombra en el centro de la sala capitular; se devolvían los libros del año anterior; y todos los que no habían acabado su volumen se postraban y confesaban su falta[26].

Con todo, incluso en el claustro de san Benito debieron de estudiarse los clásicos. La Regla prevé la existencia de niños oblatos, donados al monasterio por sus padres. La práctica ya existía en tiempos del Maestro anónimo. En la Regla los padres hacen los votos por su hijo, ciñen sus manos con el paño usado para las ofrendas de la misa, y, como si dijéramos, lo colocan en la bandeja del ofertorio junto con los dones apropiados. Por tanto, los niños, de siete años en adelante, constituían un grupo normal dentro de las comunidades benedictinas de la Alta Edad Media. En el comentario de Pablo el Diácono, del siglo VIII, una nube de maestros los acompaña por toda la casa en filas de a dos y se les exige que asistan a todos los oficios de coro. Había que enseñarles las letras por medio de las gramáticas habituales de Prisciano y Donato, que proporcionaban una antología bastante buena de los poetas latinos. Los clásicos tal vez fueran un viaje peligroso, pero no se podía prescindir de ellos totalmente al educar a los jóvenes. Por ello, el monasterio contaba con una escuela, pero era una escuela para los monjes niños y no admitía normalmente alumnos externos.

La regla de san Benito no negaba la entrada a los hombres por razón de su clase social. Pero en la práctica las exigencias de la vida monástica como él la describe restringían el ingreso de adultos a los grupos sociales que tenían una cierta formación intelectual. De hecho, en los siglos siguientes la fundación y dotación de monasterios en los reinos germánicos fue en gran medida obra de los príncipes y de los nobles y los monjes que entraban en ellos eran principalmente de esa misma clase. La práctica de la oblación de niños, aunque sería angustiosa para la mente de un padre moderno, se hizo cada vez más popular. Entre las familias terratenientes eso ofrecía un medio satisfactorio para situar a su numerosa prole, que no podría recibir medios de subsistencia de sus padres sin hacer una peligrosa división en las propiedades de la familia. Esto puede explicarse también aplicado a aquellas niñas para quienes no se podía encontrar una alianza matrimonial adecuada. Por ello, los niños oblatos eran una fuente muy importante de renovación humana en los monasterios medievales. Una vez donados, se comprometían de por

[26] *The Monastic Constitutions of Lanfranc*, ed. M. D. Knowles (1951), pág. 19.

vida. Los sentimientos se volvieron contra esta práctica en el siglo XII. Los cistercienses se negaron a aceptar niños —aunque más por deseo de evitar los embrollos mundanos que ello comportaba que por cualquier valoración de la psicología del niño— y, antes de finales de ese siglo, el derecho canónico había decretado que ninguna persona podía comprometerse permanentemente para la vida monástica hasta que hubiera alcanzado su mayoría de edad y hubiera emitido votos siendo ya adulto[27]. Pero en los momentos culminantes del monacato benedictino esta práctica forjó personas sobresalientes. Beda de Northumbria, «antorcha de la Iglesia» y primer historiador de Inglaterra, y Eadmer, chantre de Christ Church, Canterbury, y biógrafo de san Anselmo, fueron criados los dos en el claustro desde su infancia. Así ocurrió también con Matilde, abadesa de Quedlimburgo, hija del emperador sajón Otón I, que había tomado el velo a la edad de once años y que, durante una crisis nacional, demostró su valía en el gobierno del reino durante la ausencia de su sobrino. Después del siglo XII, continuó permitiéndose la aceptación de niños para su educación siempre que no se comprometieran con la profesión monástica antes de la mayoría de edad. Pero desde este momento el número de niños de las escuelas monásticas disminuyó rápidamente y no parece haber duda de que el final de la oblación de niños fue una de las razones de que se redujera en gran manera el número de monjes en las comunidades benedictinas durante la Baja Edad Media.

La Regla de san Benito proporcionó el modelo de comunidad ascética bien organizada y cohesionada, que seguía para la oración, el trabajo y el estudio una sucesión cuidadosamente programada. Aunque son obvias las deudas del escritor para con las enseñanzas de Oriente, lo que dio a su plan un carácter distintivo fue su preocupación por las virtudes esencialmente romanas de estabilidad, orden y moderación. En la tardoantigüedad era sabia y tranquilizadora la prescripción de que los grupos religiosos reclutaran a sus miembros de entre la «intelligentsia». En medio de los escombros de la civilización clásica, en un mundo que se

---

[27] El principio parece que quedó definitivamente establecido en una decretal de Celestino III (1191-1198) que determinaba que un muchacho ofrecido a un monasterio por su padre era libre de dejarlo al llegar a la mayoría de edad; sólo lo convertía en monje el voto solemne emitido siendo ya adulto: c. 14, X iii, 31; véase el comentario de W. M. Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechts* II (Viena 1962), pág. 253. En 1222 el concilio de Oxford decretaba que nadie había de ser aceptado como monje antes de los dieciocho años: F. M. Powicke y C. R. Cheney, *Councils and Synods* II, i (1964), pág. 122.

había vuelto bárbaro, violento e imprevisible, el monasterio de Benito ofrecía un enclave de paz y orden. Pero era vulnerable; y la supervivencia de su institución no estaba de ninguna manera garantizada. Unos veinte años después de su muerte, irrumpían en Italia los lombardos y llevaban la devastación por toda la península. La presencia militar dejada por Bizancio era demasiado débil para presentar resistencia alguna que fuera efectiva. En el 577 Monte Casino era saqueado y los edificios monásticos eran quemados hasta los cimientos. Las otras fundaciones de Benito en Subiaco y Terracina sufrieron la misma suerte. Los monjes de Casino quedaron desperdigados. Unos partieron hacia Roma, donde el papa les ofreció refugio en San Pancracio, uno de los monasterios filiales de la basílica de Letrán. El solar de Casino siguió en ruinas y abandonado durante los siguientes ciento cuarenta años.

En otros lugares el asentamiento de los lombardos parece que detuvo el desarrollo del monacato italiano durante cerca de un siglo. El resurgimiento llegó más tarde, durante el siglo VII, con el advenimiento de la dinastía católica a Lombardía y la conversión de los duques de Benevento. Los gobernantes del siglo VIII llegaron a ser fervientes patronos de los monjes y la vida monástica brotó con nuevo impulso. Fue en este período cuando se fundó la gran abadía de Nonantola, en Emilia, por un pariente del rey Astolfo (749-756), y algunos monjes procedentes de Bobbio plantaron olivos en las tierras costeras de Liguria[28]. Pero es un misterio la suerte que corrió la Regla de Benito después del saqueo de Casino. Es obvio por las referencias del papa Gregorio que era conocida en Roma a finales del siglo VI; con todo, no hay pruebas de que ningún monasterio de la ciudad siguiera la Regla ni, lo que es más significativo, hay pruebas tampoco de culto a san Benito en Roma, bien sea en iconografía o en dedicación de alguna iglesia antes del siglo X. De hecho, el futuro de la Regla radicó, no en Italia, sino al norte de los Alpes, en los reinos germánicos, y, sobre todo, en la Galia.

---

[28] G. Penco, *Storia del Monachesimo in Italia* (Roma 1961), págs. 110-125.

III

SANTOS VIAJEROS Y PATRONOS REGIOS

COLUMBANO EN LA GALIA

Cuando los lombardos saquearon Casino, el monacato ya había echado hondas raíces en la Galia. Adoptó gran variedad de formas. En el reino septentrional de Neustria se centró en la cuenca de París y, en el oeste, la colonia de San Martín de Ligugé había proporcionado el modelo predominante. Los escritos de Sulpicio habían propagado el culto a este santo entre los pueblos germánicos del norte. Según Gregorio de Tours, cuando el franco Clodoveo emprendió la conquista de los visigodos arrianos, en primer lugar envió mensajeros al santuario de San Martín para pedir un signo de la aprobación divina[1]. Sea cierto o no el relato, los merovingios adoptaron al iniciador del monacato galo como su *Reichsheiliger* —el santo nacional de los francos— y esto debió de influir poderosamente para aumentar su fama y promover su ideal de vida ascética. Surgieron grupos eremíticos inspirados por su ejemplo en la región del Loiret y en Aquitania.

Como Martín no dejó, que se sepa, ninguna regla, desconocemos casi todo lo referente a la organización de estas comunidades. Muchas de ellas tuvieron corta vida. En el sudeste, en Provenza y en el valle del Ródano, floreció un tipo de monacato más estable. Por estos parajes existió un número de comunidades plenamente cenobíticas bien organizadas, que provenían de los primitivos asentamientos de Lérins y Marsella. De ellas la más famosa fue el convento de mujeres fundado por

[1] *The History of the Franks*, versión inglesa de Lewis Thorpe (1974), pág. 152.

Cesáreo en los suburbios de Arles. Estas instituciones estaban ubicadas en ciudades episcopales o cerca de ellas y funcionaban bajo la supervisión de los obispos. Como norma, reclutaban a sus superiores, y probablemente a la mayoría de sus miembros, de entre la antigua aristocracia galorromana de la zona.

Aunque los contactos culturales entre las dos zonas parece que fueron limitados, al menos constituyó un vínculo notable la fundación de santa Radegunda en Poitiers, donde se adoptó la Regla de Cesáreo. La fundación del convento de la Santa Cruz en Poitiers inauguró una nueva era social para el movimiento monástico, que ahora empezaba a gozar del patrocinio de los reyes merovingios y que comenzó a reclutar a sus dirigentes entre la nobleza de los reinos germánicos. La vida de la propia Radegunda tiene un poco de cuento de hadas de los hermanos Grimm. Era una princesa turingia que había sido capturada de muy niña por el rey franco Clotario I durante una campaña militar en el reino de su padre. Clotario se la llevó como botín de guerra, la hizo criar en una mansión campestre regia, la hizo educar en las letras y, finalmente, se casó con ella. Pero ella se había decidido ya a adoptar la vida ascética, y el matrimonio resultó muy incómodo para ambos cónyuges. En la corte bromeaban diciendo que el rey se había casado con una monja[2]. Finalmente, después de que su marido hubiera hecho asesinar al hermano de Radegunda, ella abandonó la familia real y se instaló en Poitiers, donde construyó y dotó un convento con la ayuda de Clotario y tomó el velo. Su vida fue escrita por Venancio Fortunato, el poeta italiano exiliado, que se instaló cerca del monasterio y se convirtió en amigo y admirador de Radegunda. Fue para celebrar la adquisición, por ella, de una reliquia de la Cruz —un regalo del emperador de Oriente— el motivo de que Fortunato compusiera el himno procesional triunfal *Vexilla Regis*. Fortunato hizo de consejero y administrador de los negocios de la comunidad y, a través de los elegantes versos que escribió para Radegunda y para la abadesa Inés, podemos columbrar algo de lo que era la forma de vida de un monasterio femenino de fundación regia en el siglo VI.

Radegunda rehusó dirigir la comunidad. Prefirió servir de monja bajo una superiora a la que ella nombró. Fortunato se pasmaba ante el solo pensamiento de que ella lavara los platos y compartiera los trabajos serviles de la casa[3]. Sin embargo, la planificación de la institución era

---

[2] *Sanctae Radegundae Vita, MGH SS RM* II, págs. 366-367.

[3] *MGH Auctorum Antiquissimorum* IV, pág. 289. Fortunato vuelve a este tema en la *Vita*, op. cit., pág. 372.

de Radegunda y fue decisión suya la adopción de la regla que Cesáreo había redactado para las monjas de Arles. Fue también idea suya el que la fundación estuviera sujeta a la supervisión del obispo de Poitiers. De hecho, el control de una comunidad de mujeres de sangre real resultó ser una tarea espinosa. Después de la muerte de Radegunda, en el 587, dos hijas del rey Cariberto encabezaron una rebelión de cuarenta de las monjas contra la abadesa: «pues aquí somos humilladas como si fuéramos la progenie de criadas de baja ralea y no hijas de reyes»[4]. No todas las princesas que eran puestas tras los muros de un convento o se refugiaban en él sentían vocación para la vida ascética.

Al tiempo de la muerte de Radegunda, la tradición ascética del sur de la Galia, representada por la Regla de Cesáreo, empezaba a penetrar en el norte, pero eran todavía escasas las fundaciones monásticas permanentes en los reinos francos de Neustria y Austrasia. En Provenza, los antiguos centros de Lérins y Marsella llevaban una existencia lánguida. Pero en el último decenio del siglo VI, el monacato gálico recibió una repentina infusión de vida nueva procedente de Irlanda. La fuerza motriz de esta transformación fue san Columbano, el viajero más famoso de la Alta Edad Media, procedente de una nación notoria por su movilidad. Columbano era monje y maestro en el gran monasterio de Bangor, condado de Down. La pasión irlandesa por irse de casa y el ideal ascético del exilio por amor a Cristo le habían impulsado a dejar su monasterio para evangelizar zonas que eran todavía semipaganas. En el año 591 o en torno a él, arribó a la Galia con doce compañeros y emprendió camino hacia la corte de Childeberto, que estaba en Borgoña, en busca de la colaboración del rey. Al principio el rey le concedió una zona agreste en Annegray, en los Vosgos. Acudieron nuevos miembros y pronto le siguió la fundación de Luxeuil —la más ilustre institución celta del Continente— y, poco después, la de Fontaine. Pero la función de moralista en las cortes merovingias era peligrosa. La franqueza de Columbano respecto a la vida sexual del joven rey Teuderico le granjeó la enemistad de la formidable reina Brunhilda, abuela del rey, y ésta lo hizo expulsar de Borgoña. Escapó por muy poco y se trasladó de nuevo a Irlanda, retomó sus viajes, visitó la corte de Neustria en Soissons y se trasladó, a través de los Vosgos, a Suabia. Junto al lago Constanza, se separó de su fiel compañero Galo, cuyo centro de culto se convirtió con el tiempo en la gran abadía de Sankt Gallen, y emprendió camino a Italia. Fue recibido con amabilidad en la corte del rey lombardo Agilulfo,

---

[4] *The History of the Franks,* pág. 526.

quien le concedió terrenos en los Apeninos, en Bobbio, donde creó su última colonia monástica. Murió y fue enterrado en Bobbio en el 615.

Al igual que Luxeuil y Sankt Gallen, Bobbio se convirtió en un centro para monjes y sabios irlandeses expatriados. De hecho, Columbano fue la cabeza de lanza de la primera invasión de la cultura del cristianismo celta en el Continente. El impacto de su llegada en la vida religiosa de la Galia fue como el de una marea viva irrumpiendo en un estanque de aguas inmóviles. Sus fundaciones hicieron surgir una oleada de entusiasmo religioso entre la aristocracia fráncica e inauguraron una nueva era de crecimiento en el monacato gálico. Para comprender las fuentes que proporcionaron la energía a este crecimiento, es necesario dirigir la mirada al desarrollo de la vida monástica en las tierras celtas.

EL PRIMITIVO MONACATO IRLANDÉS

No sabemos ni cómo ni cuándo llegó a Irlanda el monacato organizado. Tal vez fuera importado de Gran Bretaña o de la Galia o incluso directamente del Mediterráneo oriental. La fuerza de las pruebas ha obligado a los estudiosos modernos a abandonar la antigua idea de que las invasiones y los asentamientos anglosajones truncaron el contacto de los cristianos celtas y del oeste de Gran Bretaña con el cristianismo continental. Los misioneros, tanto de Gran Bretaña como de la Galia, habían desempeñado un papel importante en la evangelización de Irlanda; hay pruebas también de que había vida monacal en Gales y en Strathclyde en el siglo v, y de que entre las tierras celtas y el Continente se movían libremente ascetas individuales. La misión de san Patricio, que murió en el 461, creó en Irlanda una organización episcopal. Según parece, junto a la jerarquía secular iba ya ganando terreno el movimiento ascético: Patricio hace referencia en su *Confesión* a gran número de vírgenes que habían consagrado sus vidas a Cristo. Antes de acabar el siglo, santa Brígida había fundado su monasterio de Kildare. Pero la gran época de las fundaciones monásticas en Irlanda fue el siglo vi. La tradición hagiográfica atribuía el papel principal a san Finnian, «maestro de santos», que fue llevado por un ángel al lugar de Clonard, donde construyó su celda, que se convirtió en el núcleo de su famoso monasterio[5]. Clonmacnoise, Clonfert y Terryglass, y otros

[5] Sobre las fundaciones monásticas irlandesas en general, véase J. Ryan, *Irish Monasticism, its Origins and Early Development* (1931); A. C. Thomas, *Britain and Ire-*

muchos monasterios reivindicaban ser fundaciones de santos que habían sido discípulos de Finnian en Clonard. En el mismo período, san Columba (Colmcille) fundaba Derry y Durrow y establecía una colonia en Iona, a la altura de la costa de Pictland; san Comgall fundaba Bangor; y hacia el final del siglo, san Kevin fundaba Glendalough.

La inspiración para estas colonias de ascetas procedía, en última instancia, de Egipto; pero no sabemos cómo viajó desde allí. En ciertos aspectos, el modo de vida de estos ascetas se asemejaba a lo que conocemos de las instituciones semieremíticas de san Martín en el oeste de la Galia, y tal vez fue desde aquí y no desde el oeste de Gran Bretaña de donde derivó el modelo. El monasterio irlandés era como una ciudad amurallada. La totalidad de la colonia estaba circundada por una muralla de tierra y cantos, dentro de la cual los monjes vivían solos o en pequeños grupos en chozas independientes, hechas o bien de zarzo o de cantos ensamblados a espiga, a la manera típica de un enjambre. La técnica tosca de las edificaciones imponía limitaciones en la escala, y los monasterios grandes como Bangor y Clonmacnoise, que no tenían capacidad para albergar a toda la comunidad en un solo edificio para finalidades litúrgicas, contaban con varias iglesias relativamente pequeñas. La cocina, la hospedería y otras dependencias estaban también concentradas en estructuras separadas. Cada colonia era una unidad autónoma, presidida patriarcalmente por un abad presbítero: un monje ordenado de sacerdote.

Éstas eran comunidades cenobíticas, pero también tenían sitio para anacoretas en sus alrededores. Habían sido asimiladas las enseñanzas de Casiano de que la vida contemplativa del eremita era superior a la vida cenobítica, y el movimiento monacal celta contó con una fuerte tradición anacorética. Un texto llamado *Catalogus Sanctorum Hiberniae*[6], considerado hoy como compilación del siglo IX, divide a los primitivos santos de Irlanda en tres órdenes y atribuye el lugar más elevado en la jerarquía espiritual al tercer orden, el de los anacoretas. No sólo los

---

land in Early Christian Times, AD 400-800 (1971). Para una evaluación de las fuentes, véase J. F. Kenney, *The Sources for the Early History of Ireland* (Nueva York 1929); Kathleen Hughes, *Early Christian Ireland: Introduction to the Sources* (1972). Los estudios modernos más valiosos son los de Kathleen Hughes, *The Church in Early Irish Society* (1966); y Nora Chadwick, «Celtic Christianity and its literature», en *The Celtic Realms,* ed. M. Dillon y Nora Chadwick (1967), págs. 202-294.

[6] Texto en A. W. Haddan y W. Stubbs, *Councils and Ecclesiastical Documents* (1869-1878), II, pág. 292; véase también el comentario sobre su fecha y significación por Kathleen Hughes en *The Church in Early Irish Society,* págs. 69-70.

monjes, sino también los abades y obispos celtas se trasladaban voluntaria y frecuentemente de la vida de comunidad a la soledad. Jonás de Bobbio, que escribió la *Vida de san Columbano,* dice de éste que dejaba periódicamente a sus monjes en Luxeuil para vivir en una cueva. Durante uno de estos períodos eremíticos, le fue revelado que varios de los hermanos habían caído enfermos, y Columbano se apresuró a regresar al monasterio a cuidar de ellos[7]. Cuando san Cuthberto, al final de su vida, se retiró de su comunidad de Lindisfarne para instalarse en una ermita de la isla de Inner Farne, seguía una práctica bien conocida. El atractivo del desierto —«el grito de las olas, el grito del viento, las vastas aguas del petrel y de la marsopa»—, que resuena con tanta fuerza en la hagiografía celta, pobló de ermitaños muchas islas y acantilados desérticos por todas las costas de Irlanda y del norte de Gran Bretaña. En algunos sitios son todavía visibles sus chozas y oratorios abandonados.

No se conoce ninguna regla monástica irlandesa anterior a la de san Columbano. Ésta, junto con el penitencial y los sermones del santo, nos da una visión del espíritu que gobernaba la práctica céltica. De hecho, estos documentos describen un régimen ascético tan austero e inflexible que hiela la sangre. Para Columbano la vida del monje era una guerra heroica e incesante para dominar los caprichos y la sensualidad[8]:

> La parte principal de la regla del monje es la mortificación... Que el monje viva en comunidad bajo la disciplina de un único padre y en compañía de muchos... Que no haga lo que desee, que coma lo que se le dé, conserve lo que haya recibido, acabe la totalidad de su trabajo, esté sujeto a aquel que no le caiga bien. Que llegue a su cama cansado y como sonámbulo, que sea obligado a levantarse antes de que su período de sueño haya concluido. Que guarde silencio cuando haya sufrido alguna injusticia. Que tema al superior de su comunidad como a un señor, le ame como a un padre, crea que todo lo que le mande es saludable para él.

Este austero programa es sostenido por un penitencial de severidad inmisericorde. Un hermano al que se le caiga comida o derrame bebida mientras esté sirviendo ha de hacer penitencia en la iglesia, yaciendo postrado e inmóvil durante el canto de doce salmos; la transgresión de la norma del silencio en las comidas ha de ser castigada con seis latiga-

---

[7] *Vitae Columbanae abbatis discipulorumque eius auctore Iona, MGH SS RM* IV, págs. 75, 76-78.

[8] *Sancti Columbani Opera,* ed. G. S. M. Walker, *Scriptores Latini Hiberniae* II (1957), págs. 140-142.

zos; olvidarse de rezar antes o después del trabajo, con doce latigazos; sonreír durante el oficio divino, con seis latigazos; usar las palabras «mío» o «tuyo», con seis latigazos; contradecir las palabras de otro, con cincuenta latigazos[9].

El objeto de esta férrea disciplina era acelerar al monje por el camino de la experiencia de la unión con Dios. Columbano lo explicaba en la carta que escribía desde el exilio a los hermanos que se había visto forzado a abandonar en Luxeuil. Escribe con lágrimas y con prisa, pues ha llegado un mensajero para decirle que el barco que le transportará de vuelta a su propio país ya está cargado y dispuesto para zarpar. «Manteneos en el camino más recto de la perfección... debemos pasar por el camino real hacia la ciudad de Dios, por la aflicción de la carne y la contrición del corazón, por el trabajo agotador del cuerpo y por la humillación del espíritu... si os apartáis de la batalla, os apartáis también de la corona»[10]. El tono de sus consejos resuena en toda la literatura hagiográfica céltica; los santos realizan actos heroicos de mortificación; recitan el Salterio de pie dentro de agua helada, o pasan largos períodos de pie rezando con los brazos en cruz: el «crossfigill»; Kevin de Glendalough mantuvo esa postura durante siete años, sin dormir e inmóvil, de suerte que los pájaros anidaban en sus manos, que estaban vueltas hacia arriba[11]; ayunan constantemente y utilizan rocas desnudas por cabezales. Por otro lado, hay en las Vidas indicios de que el régimen real en los monasterios irlandeses era más compasivo con las flaquezas humanas de lo que dan a entender los libros penitenciales. En medio de las heroicidades ascéticas, irrumpen atisbos de un espíritu más suave y humanitario, de la solicitud del abad por sus monjes para que no estén sobrecargados y estén alimentados adecuadamente, del amor hacia los animales y de la valoración de la naturaleza.

Los monjes irlandeses parece que se mantuvieron libres del temor hacia los clásicos que afligió a Jerónimo y a Gregorio el Grande. En los monasterios irlandeses del siglo VII se enseñaba latín, y no era sólo el latín de las Escrituras y de los Padres. El latinismo de Columbano, que había enseñado a los monjes de Bangor antes de embarcarse para su odisea continental, muestra reminiscencias de Virgilio, Ovidio y Juve-

---

[9] *Ibid.*, págs. 142-168.

[10] *Ibid.*, págs. 26-36.

[11] L. Gougaud, *Christianity in Celtic Lands*, versión inglesa de M. Joynt (1932), pág. 95.

nal, así como de los poetas cristianos[12]. Ya en el siglo VII, su entusiasmo por el saber y su celo por la enseñanza habían hecho de las escuelas monásticas de Irlanda las más famosas de Europa. Beda se refería a ellas con admiración. Fueron también importantes centros de producción de libros. A los niños criados en el monasterio se les enseñaba a copiar textos en clara letra semiuncial, que fue transmitida por los misioneros irlandeses a la Inglaterra anglosajona, por monjes emigrantes a los escritorios de Sankt Gallen y Bobbio, y a muchas otras colonias irlandesas del Continente. San Columba fue un consumado escriba. Adamnan, que escribió su Vida casi un siglo más tarde, nos cuenta que en Durrow, cuando hubo una gran sequía, se llevaron los libros escritos por el propio Columba a los campos y los abrieron a fin de atraer la lluvia[13]. El autor de la *Vida de san Comgall,* del siglo X, cuenta un agradable relato sobre uno de los muchachos del monasterio que estaba aprendiendo a escribir. Su letra era tan horrible que nadie sabía decir si era escritura humana o si se trataba de huellas sin sentido de las garras de un ave. Sus maestros estaban desesperados, pero Comgall le bendijo los ojos y las manos y después el muchacho realizó grandes progresos hasta sobrepasar a los demás escribas[14]. Fue la fusión de esta tradición de caligrafía irlandesa y de amor a las representaciones zoomórficas con la tradición artística del norte de Gran Bretaña, después de la misión céltica en Northumbria, lo que produjo la gran serie de evangeliarios iluminados, como los Evangelios de Echternach, el Libro de Kells y los Evangelios de Lindisfarne, que son los monumentos cimeros del arte hibernosajón.

Los historiadores han divagado durante mucho tiempo sobre la estructura monástica que se desarrolló en la iglesia céltica. La Iglesia de los primeros siglos había modelado su organización sobre la estructura administrativa del Imperio romano. En la Galia, al igual que en otras regiones del Imperio, la organización diocesana se apoyaba en obispos «monárquicos», que residían en las ciudades. La sede del obispo estaba siempre ubicada en la antigua *civitas* romana: una disposición que fue expresamente autorizada por el concilio de Calcedonia (451). El monacato se había desarrollado en Occidente juntamente con esta estructura

---

[12] Sobre la cultura literaria de san Columbano, véase M. Manitius, *Geschichte der Lateinischen Literatur des Mittelalters* (1911-1931), I, pág. 181; y Walker, *op. cit.,* introducción.

[13] *Adamnan's Life of Columba,* ed. y versión al inglés de A. O. y M. O. Anderson (1961), págs. 450-452.

[14] *Vitae Sanctorum Hiberniae,* ed. C. Plummer (1910), II, pág. 13.

episcopal urbana y en estrecho contacto con ella. Los monasterios masculinos y femeninos eran fundados en las ciudades o muy próximos a ellas y estaban bajo la supervisión de los obispos. Pero Irlanda nunca había estado dentro del Imperio y carecía de vida urbana que pudiera proporcionar una base para una estructura diocesana romana. Era una sociedad pastoril unida por vínculos de tribu y de familia.

Hay pruebas de que la misión de san Patricio creó en la región una organización episcopal del tipo romano tradicional; pero al carecer del tipo de base social que existía en otras partes, parece que fue desvaneciéndose; y antes de la conclusión del siglo VI, había sido en gran parte reemplazada por un tipo distinto de organización eclesiástica centrada en torno a los monasterios. La unidad pastoral o «paruchia» era la zona dependiente del monasterio, y su jefe espiritual era el abad, que en algunos casos podía ser obispo, pero que generalmente sólo estaba ordenado de presbítero. La jerarquía eclesiástica incluía a los obispos, naturalmente: eran esenciales para las funciones sacramentales que sólo un obispo podía realizar, como las ordenaciones y la consagración de iglesias. Pero actuaban dentro de la «paruchia» y bajo la autoridad de un abad. En el lenguaje de los canonistas posteriores, el poder de jurisdicción *(potestas jurisdictionis)* era conferido a los abades, y los obispos ejercían el poder de orden *(potestas ordinis),* es decir, sus poderes sacramentales. La «paruchia» de algunos grandes monasterios se extendía más allá del territorio inmediatamente circundante hasta comprender un imperio de casas filiales fundadas al otro lado del mar, cada una con su propio superior, pero todas sujetas a la autoridad suprema del abad de la casa fundadora.

Esta estructura de la iglesia monástica fue distintiva de las tierras celtas. Se encuentra en el Gales del siglo VI lo mismo que en Irlanda, y los misioneros irlandeses de Iona la introdujeron en el norte de Gran Bretaña. Pero no prosperó en el Continente contra la organización episcopal romana, de antigua tradición. En Gran Bretaña, su desarrollo posterior fue detenido por el sínodo de Whitby (664), en el que Colman de Lindisfarne, en representación de la misión irlandesa, y Wilfrido de Ripon, de la romana, discutieron el asunto hasta el más mínimo detalle, a favor, cada uno, de su respectiva tradición, declarándose el rey Oswiu a favor del bando romano. Aparentemente el objeto de la asamblea era zanjar la controversia sobre la Pascua: las dos tradiciones diferían en la fecha de Pascua, pues los celtas se adherían todavía al sistema más antiguo de cómputo, que Roma había abandonado. Pero detrás de este asunto inaugural se ocultaban dife-

rencias más profundas relativas a la cultura y a la organización eclesiástica.

La organización monástica de la iglesia céltica, tan distinta de la de Roma, estaba enraizada en la estructura sociopolítica de la sociedad irlandesa. El movimiento ascético del siglo VI reclutaba a sus miembros principalmente entre la aristocracia, y la oleada de fundaciones monacales fue, en gran parte, obra de príncipes devotos. Ello proporcionaba una salida al celo religioso de estos príncipes sin mermar sus propiedades ni la base del poder de las dinastías locales. El monasterio era el foco espiritual de la tribu o del grupo que tenía un tronco común. La dinastía reinante que lo dotaba con una porción de las tierras de la familia retenía un interés continuado en sus propiedades. El abad era normalmente un miembro de la dinastía, y sus sucesores eran también «coarbs», coherederos, de la familia del fundador. La «paruchia» del monasterio era no sólo una zona de jurisdicción espiritual donde el abad mantenía el dominio: reflejaba también el dominio político de la dinastía fundadora. El lugar de Iona en el gobierno de la iglesia céltica es un ejemplo notable. Su fundador, san Columba, era un príncipe de los Ui Neill, la dinastía más poderosa de Irlanda. Iona había de convertirse en el centro de culto regio del reino escocés de Dalriada, colonia irlandesa afincada en Argyll, limítrofe de los reinos pictos. A medida que progresaba la evangelización de los pictos y los anglos del norte a cargo de los monjes de Iona, se expandía hacia el este la «paruchia» del monasterio, y llegó a ocupar un puesto entre las iglesias célticas de Gran Bretaña análogo al de una sede metropolitana en el sur de Europa. Pero siguió siendo, igual que había comenzado, una base espiritual para la colonización escocesa del territorio de los pictos. Un siglo después de la muerte de Columba, el abad Adamnan era también un miembro de la dinastía irlandesa reinante de los Ui Neill.

COLUMBANO Y LA NOBLEZA MEROVINGIA

Esta relación entre el monasterio y su dinastía fundadora ayuda a explicar el éxito de san Columbano y sus discípulos en la promoción del monacato irlandés en la Galia. Desde un principio Columbano dirigió su misión a la corte merovingia y realizó sus conquistas más influyentes entre la aristocracia de la corte. Éste fue el sector de la sociedad entre el que Luxeuil reclutaba principalmente a sus monjes, a pesar de

la severidad de su régimen[15]. Se convirtió en foco desde el que se difundieron ampliamente por el Continente los ideales y usos del monacato céltico; y en el siglo VII impulsó una oleada de fundaciones monásticas que progresaron bajo el patrocinio entusiasta de reyes y reinas y miembros de la nobleza franca. Parte del atractivo que el tipo de organización monástica columbaniana debió de ejercer sobre estas clases sociales radicaba en su independencia respecto al control episcopal y en el continuado control que la familia fundadora podía ejercer sobre las propiedades territoriales y sobre la dirección del monasterio. Después de unos años de la muerte de Columbano, Luxeuil había mitigado sus efectos disuasorios relativos a sus temibles penitencias atemperándolas con la Regla, más suave y humana, de san Benito; y fue esta «Regla mixta» de Luxeuil la que fue introducida en muchas abadías que adoptaron el nuevo modelo.

Al igual que Lérins en una época anterior, Luxeuil fue un vivero de obispos monjes. Al menos once de sus monjes fueron nombrados para sedes galas en el curso del siglo VII[16]. Además de ellos, los agentes principales que promovieron los ideales del monacato columbaniano fueron obispos seculares, como Audoeno —el san Ouen de la tradición hagiográfica— de Ruán y san Eligio de Noyon, que había ocupado anteriormente un cargo elevado en la corte neustria de París. Audoeno era hijo de un noble de Austrasia que había dado hospitalidad a Columbano durante su exilio de Borgoña, y su encuentro de la niñez con el santo *émigré* le inspiró una devoción por la vida ascética que le duraría toda la vida. Audoeno llegó a ser *Referendarius* (secretario) del rey Dagoberto, y con la ayuda del rey fundó un monasterio en Rebais, en Brie, en el 635, que siguió el modelo de Luxeuil. Después del 640, cuando fue nombrado para la sede de Ruán, se abrió ante él un nuevo campo. Escribía emocionado su biógrafo: «Si alguien quisiera saber cuántos monasterios tanto de un sexo como del otro han sido fundados por él y bajo su episcopado, no tiene más que recorrer su diócesis y se maravillará ante la multitud de monjes; tal vez piense que está en Egipto»[17]. San Wandrille, Jumiéges, Pavilly y Fécamp deben, todos ellos, su existencia a su patrocinio y al favor del rey, cosa ésta que su posición le fa-

---

[15] El mejor relato sobre la propagación del monacato columbaniano en la Galia es el de F. Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich* (Múnich-Viena 1965), págs. 121-141. Con esta obra tengo una deuda especial.

[16] Prinz, *op. cit.*, pág. 123.

[17] *Vita Audoini*, *MGH SS RM* V, pág. 557. Sobre las fundaciones de Audoeno y su familia, véase Prinz, págs. 124-127.

cultaba para aprovechar. El entusiasmo por los monjes de Columbano parece ser que captó a toda la familia de Audoeno: dos de sus hermanos colaboraron con él en la fundación de Rebais, y uno de ellos, Adón, estableció el famoso monasterio dúplice de Jouarre en la parte de las posesiones familiares que le tocó en el valle del Marne.

La familia de Audoeno estaba constituida por miembros característicos de la aristocracia cortesana franca que respondieron con entusiasmo a la inspiración de Columbano y de sus discípulos. En sus actividades como fundadores de monasterios, recibieron la ayuda activa de los reyes merovingios, que secundaron sus esfuerzos con cartas de confirmación y fueros de inmunidad. Pero la asistencia regia no se limitó a la confirmación de actas ajenas. Varias mujeres de la dinastía reinante también desempeñaron un papel destacado en la promoción del monacato columbaniano del tipo practicado en Luxeuil. El patrocinio regio directo alcanzó su cenit con la actividad de la reina Baltilda, esposa de Clodoveo II, que reinó conjuntamente en Neustria y en Borgoña. Baltilda es un ejemplo sorprendente de la tendencia entre los merovingios a seguir su fantasía de escoger sus novias entre los estratos más bajos de la sociedad. Ella procedía de una oscura familia sajona asentada en Gran Bretaña. De niña había sido vendida como esclava y había sido adquirida por Erchinoaldo, mayordomo del palacio de Neustria. Según su hagiógrafo, Erchinoaldo quedó muy prendado de Baltilda y le ofreció casarse con ella, pero Clodoveo, hijo y heredero del rey Dagoberto, se la arrebató: «el premio de su humildad», añade el escritor con unción[18]. Hizo grandes cosas por la familia que la adoptó: dio a su marido tres gobernantes que reinaron uno tras otro, y su influencia póstuma como santa regia confirió a la dinastía una valiosa aura de aprobación sobrenatural. Fue posiblemente una mezcla de piedad y de filosofía de acción lo que la hizo amiga devota de celosos eclesiásticos como Audoeno y san Eloy y patrona de monjes, pues el apoyo eclesiástico podía ser de valor incalculable para reforzar su situación de esposa legítima[19].

---

[18] *Vita Sanctae Balthildis, MGH SS RM* II, págs. 482-483; cf. la *Vita Eligii, MGH SS RM* II, págs. 32, 37-38, 41, 48.

[19] Propuesta hecha por la doctora Janet Nelson en su interesante estudio sobre la trayectoria de Brunhilda y de Baltilda en *Medieval Women*, ed. D. Baker *(Studies in Church History, Subsidia* 1, 1978), págs. 31-77. Sobre el patrocinio monástico de Baltilda, véase E. Ewig, «Das Privileg des Bischofs Berthefrid von Amiens für Corbie u. die Klosterpolitik der Königin Balthild», *Francia* I (1973), págs. 62-114.

Tanto durante la vida de su marido como después de su muerte, en el 657, cuando ella presidía matriarcalmente los dos reinos como regente de su hijo Clotario III, Baltilda trabajó denodadamente para promocionar las costumbres monásticas de Luxeuil. Fue a través de sus esfuerzos como se impuso la «regla mixta» en la real abadía de Saint-Denis. También utilizó su influencia ante muchos obispos para introducir el mismo régimen en comunidades estructuradas con más relajación y que sirvieron de basílicas para albergar las tumbas de los santos, de suerte que San Martín de Tours, Saint-Germain de Auxerre, Saint-Médard de Soissons, Saint-Pierre-le-Vif de Sens y Saint-Aignan de Orleans se convirtieron, todos, en monasterios regulares que seguían la «regla mixta» de san Columbano y san Benito. Poco después del 657 Baltilda fundaba y dotaba la abadía de Corbie y la poblaba con monjes procedentes de Luxeuil. Pero su favorita fue la abadía femenina de Chelles. Este convento había sido originariamente instituido en una quinta regia por Clotilde, esposa del primero de los Clodoveos; pero Baltilda lo refundó y reconstruyó a escala más grandiosa. La primera abadesa, Bertila, y la primera comunidad fueron llevadas de Jouarre. Al final una insurrección política, que tal vez estuviera relacionada con su política de dotaciones monásticas, la obligó a dejar el poder[20]. El drama wagneriano de su vida finalizó en la paz de Chelles, donde tomó el velo y vivió el resto de sus días humildemente bajo la abadesa que ella había nombrado.

LOS MONASTERIOS DÚPLICES EN LA GALIA

Tanto Chelles como Jouarre eran monasterios dúplices: albergaban comunidades de hombres y de mujeres dentro del mismo recinto[21]. Formaron parte de un grupo de fundaciones aristocráticas para mujeres que surgieron en las regiones nororientales de la Galia durante los tres decenios que siguieron a la muerte de san Columbano. El monasterio dú-

[20] Ewig, *op. cit.*, pág. 109. Éste señala que la conversión de las iglesias basilicales a la vida monástica conllevaba para los obispos la pérdida del control sobre valiosas propiedades.

[21] Sobre Jouarre y las otras fundaciones femeninas, véase G. A. Rohan Chabot, marquesa de Maille, *Les Cryptes de Jouarre* (París 1971); Prinz, *op. cit.*, págs. 142-145. Sobre los monasterios dúplices, Mary Bateson, «The origin and early history of double monasteries», *Trans. of the Royal Hist. Soc. NS* XIII (1899), págs. 137-198; C. J. Godfrey, *The Church in Anglo-Saxon England* (1962), págs. 157-162.

plice no era, naturalmente, una sociedad mixta. Constaba de dos comunidades separadas de hombres y de mujeres que vivían próximas, que, en algunos casos, usaban una iglesia común para las funciones litúrgicas, y que tenían un único superior. Había precedentes de esta organización en el primitivo monacato de Oriente. Tanto Pacomio como san Basilio habían organizado sus comunidades de monjas en las proximidades de sus casas de monjes, con la finalidad de que se apoyaran mutuamente. La razón de esta organización radicaba en que las comunidades de mujeres requerían los servicios litúrgicos de los sacerdotes. La comunidad masculina proporcionaba también ayuda en las tareas manuales y con su preparación administrativa; todo ello se pensaba que quedaba fuera de la capacidad de las mujeres. Los monasterios columbanianos dúplices de la Galia en el siglo VII eran fundamentalmente comunidades de monjas, a las que se adjuntaban comunidades de monjes para obtener de ellos sacerdotes y servicios para las tareas más pesadas. Invariablemente el conjunto estaba regido por una abadesa. Aunque la inspiración de estas fundaciones procedía de la misión de Columbano, en sí nada hizo él para proporcionar instituciones religiosas a mujeres, y tampoco había claros precedentes de monasterios dúplices en tierras célticas[22]. La iniciativa provino de los mismos círculos cortesanos que fundaban las abadías para hombres. El régimen de Luxeuil proporcionó el modelo de observancia, y el impulso parece que derivó de Eustaquio y Walberto, los dos abades que sucedieron a Columbano en Luxeuil.

La actitud de propietarias de las familias fundadoras hacia estas instituciones queda vivamente expresada en las abadesas matriarcales que regían autocráticamente a sus súbditos de uno y otro sexo. La *Regla de un padre para vírgenes,* contemporánea, que bien pudo ser obra de Walberto de Luxeuil, confiere a la abadesa exactamente las mismas funciones que a un abad: incluyendo el poder de oír a sus monjas en confesión y de absolverlas. Estas líneas suyas no tienen desperdicio: «Una abadesa debería ser noble por sabiduría y santidad, así como noble por nacimiento»[23]. Las abadesas nobles de la hagiografía merovingia son mujeres instruidas y autoritarias que gobiernan sus monasterios con la autoridad y autosuficiencia que la sociedad consideraba como derecho suyo por nacimiento. Por ellas y por las sucesoras que ellas nom-

[22] El argumento de Mary Bateson y J. Ryan de que el Kildare de santa Brígida era un monasterio dúplice no ha tenido acogida entre los estudiosos modernos del mundo céltico.

[23] *Regula cuiusdam Patris ad Virgines, PL* 88, 1069.

braban de entre sus parientes, las familias que habían dotado los monasterios con sus propiedades continuaban conservando un interés en las propiedades. La apoteosis de la abadesa, después de muerta, en la pluma de sus hagiógrafos proporcionaba a la familia un santo doméstico —un *Hausheiliger*— que resaltaba la categoría social de la misma con una especie de prestigio sacro[24]. Éste fue el papel que cumplió santa Gertrudis, abadesa de Nivelles, en favor de la familia carolingia de Austrasia, que proporcionó mayordomos de palacio antes de que sus miembros aspiraran al trono.

Nivelles de Brabante fue la primera de las fundaciones monásticas de la familia. Fue construido y dotado por Ita, esposa de Pipino el Viejo, después de la muerte de su marido, en el 640. Ita nombró a su hija Gertrudis como primera abadesa, al tiempo que ella misma continuaba dirigiendo los asuntos externos de la abadía. Gertrudis organizó el monasterio como dúplice, siguiendo la «regla mixta» de Luxeuil. Es evidente que su intención era que fuera una institución columbaniana que siguiera las costumbres litúrgicas célticas, para lo cual envió a Irlanda a buscar monjes que vinieran a instruir a las hermanas en el canto sagrado. Estaba también decidida a inocular en sus monjas el entusiasmo irlandés por las letras. Envió agentes a Roma para conseguir libros con que instruirlas, siendo ella misma, escribe su hagiógrafo, como una auténtica biblioteca de saber sacro[25]. Al igual que otras abadesas aristócratas, ella nombró su sucesora, escogiendo a su sobrina, a la que ella había educado en la abadía. La poderosa figura de Gertrudis dominaba tanto la imaginación de su comunidad que, diez años después de su muerte, reapareció para rescatar de una crisis al monasterio. Se había declarado un incendio. La comunidad había perdido toda esperanza de salvar los edificios, y las monjas se habían refugiado fuera del recinto, cuando el administrador de las propiedades monásticas columbró la silueta familiar de la santa, vestida con su hábito, de pie en la cima del tejado del refectorio luchando a bandazos de su velo contra las insolentes llamas[26].

---

[24] Sobre este aspecto, véase Prinz, *op. cit.*, págs. 489-503.

[25] *Vita Sanctae Gertrudae, MGH SS RM,* II, pág. 458.

[26] *Ibid.*, pág. 466.

LA REGLA MIXTA EN LA GALIA Y EN HISPANIA

La «regla mixta» de san Benito y san Columbano que fue seguida tanto por hombres como por mujeres en los monasterios galos recién fundados en el siglo VII derivaba su autoridad del ejemplo de Luxeuil. La primera referencia a este régimen híbrido, en el diploma fundacional de Solignac, indica que había sido adoptada en Luxeuil bajo Walberto, que empezó su abadiato en el 629[27]. No sabemos lo suficiente respecto a la observancia en Luxeuil durante este período para afirmar con rotundidad qué aspectos de la Regla benedictina fueron adoptados; pero es razonable creer que los sucesores de Columbano prefirieron la disciplina penitencial más benigna de san Benito así como ciertas directrices prácticas relativas a la administración de la comunidad que la regla de san Columbano pasaba por alto.

El mismo régimen de «regla mixta» prevaleció en los monasterios de la Hispania del siglo VII. Aquí también, después de la conversión al catolicismo del rey visigodo Recaredo, en el 589, floreció el monacato al abrigo del patrocinio regio, y los monjes desempeñaron un papel activo en la evangelización del pueblo. Las costumbres seguidas en los claustros hispánicos eran un conglomerado de tradiciones orientales y de las Reglas de Leandro e Isidoro de Sevilla. La llamada *Regula Communis*, compilación del siglo VII atribuida a san Fructuoso de Braga, presupone la existencia de monasterios dúplices no muy distintos de los de la Galia. La Regla de Isidoro, que tuvo una gran difusión, muestra claramente la impronta de san Benito, pero la regla benedictina penetró en la península muy lentamente y relativamente tarde. Evidentemente era conocida, pero pasaron muchos siglos hasta que fuera adoptada como modelo exclusivo por algunas de las abadías del norte de Aragón y de la Marca Hispánica[28].

Sigue siendo un enigma histórico cómo llegó el conocimiento de la regla italiana a los reinos septentrionales de los francos. Pero está claro

---

[27] Prinz, *op. cit.*, pág. 268.

[28] A. Linage Conde, «La difusión de la Regula Benedicti en la Península Ibérica», en *Regula Benedicti Studia* I (1972), págs. 297-325. Sobre el monacato primitivo en Hispania, véase M. Cocheril, *Études sur le monachisme en Espagne et en Portugal* (Lisboa 1966). [Antonio Linage Conde ha publicado recientemente, Braga 1993, un amplio estudio sobre *San Benito y los benedictinos*, 7 vols. *N. del T.*]

que, a través de las colonias espirituales de Luxeuil, se diseminó entre los obispos y las comunidades ascéticas del norte y del centro de la Galia el conocimiento y el aprecio de la misma. La propagación del concepto benedictino de vida monástica estuvo estrechamente asociada con el culto a san Benito; y, en algún momento cercano a los finales del siglo VII, este culto experimentó un impulso añadido procedente de un robo sensacional de reliquias, en el cual se llevaron huesos del propio patriarca a un monasterio franco. Los autores y beneficiarios de este traslado furtivo fueron los monjes de la abadía de Fleury, la moderna Saint-Benoît-sur-Loire.

Fleury fue fundada en el 651 por Leodebodo, abad de Saint-Aignan de Orleans, y fue ricamente dotada con tierras por Clotario III y Teodorico III. La grandiosa basílica románica erigida sobre el santuario en el siglo XI se yergue todavía junto a las rápidas aguas del Loira medio como elocuente memorial de su importancia como centro destacado de culto del norte de Europa. La tradición del siglo VIII, representada en su forma más fidedigna por Pablo el Diácono, sólo contenía unos pocos datos sobre la traslación. Éstos eran que un grupo de monjes del territorio de Orleans llegó a Monte Casino, que había quedado desierto y en ruinas durante el último siglo, desenterró los huesos de san Benito y de su hermana santa Escolástica y se los llevó consigo de vuelta a su tierra. Esta escasa información fue ampliada copiosamente por Adrevaldo de Fleury en el siglo IX. Adrevaldo escribió la *Historia de la traslación de san Benito,* que resultó ser un modelo oportuno para otros monasterios deseosos de autenticar la adquisición de sus santos patronos[29]. Adrevaldo atribuía el plan para recuperar las reliquias al abad Mommoleo, que envió a un grupo al otro lado de los Alpes a buscar la tumba de san Benito. A este grupo se unió en la empresa otro grupo despachado por el obispo de Le Mans, que deseaba el cuerpo de santa Escolástica. Y ahora sigue la clásica *mise-en-scène:* la búsqueda infructuosa de las tumbas, la guía milagrosa al lugar, la irrupción nocturna, y la escapada dramática para casa perseguidos por el papa y los lombardos. Los monjes de Monte Casino disputaron más tarde, naturalmente, la autenticidad de la traslación, y los peregrinos medievales tuvieron dos santos Benitos para elegir. Pero la obra de Adrevaldo se leyó con profusión, y el hecho de

[29] *MGH SS* XV, págs. 474-477. Para Adrevaldo y su obra, véase W. Goffart, «Le Mans, St Scholastica, and the literary tradition of the translation of St Benedict», *Rev. bén.* 77 (1967), págs. 107-141; P. J. Geary, *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages* (Princeton 1978), págs. 146-149.

que el autor de la Regla benedictina hubiera escogido la Galia como su lugar de descanso definitivo tuvo gran trascendencia para el desarrollo del monacato galo. Los francos habían tomado posesión de san Benito. Y fue en los reinos francos donde, finalmente, la Regla adquirió su categoría de autoridad como norma universal de observancia monástica.

IV

INGLATERRA Y EUROPA CONTINENTAL

FUNDACIONES ROMANAS Y CELTAS

Debió de ser el tono aristocrático de las abadías femeninas del norte de la Galia, así como su reputación de ascetismo y de instrucción, lo que las dio a conocer a la nobleza de los reinos anglosajones de Gran Bretaña. Beda había oído decir que por falta de monasterios femeninos cerca de su casa, Earcongota, hija del rey de Kent, se había hecho monja en Faremoutiers-en-Brie; y comenta que las muchachas de la nobleza inglesa eran enviadas, en gran número, a Chelles y a Andelys y a otros monasterios galos, para ser educadas y, en algunos casos, para entrar en la vida religiosa[1]. La abadesa Hilda, que estaba emparentada con la familia real de Northumbria y que había sido bautizada por Paulino, junto con el resto de la corte northumbria, tenía una hermana en Chelles. Ella misma había pretendido ingresar en Chelles hasta que Aidan la tomó bajo su dirección, y por ello la salvó para el monacato y la iglesia ingleses.

En la Gran Bretaña del siglo VII se juntaron y fundieron las tres tradiciones: la romana, la gala y la irlandesa. La vida monástica fue creciendo paso a paso con la conversión de los ingleses paganos al cristianismo y, como demuestra la vida de Hilda, sus miembros procedían de la primera generación de conversos. Gran Bretaña fue el campo de

[1] *Historia Ecclesiastica* III, 8. El mejor texto, con su traducción al inglés, se encontrará en B. Colgrave y R. A. B. Mynors, *Bede's Ecclesiastical History of the English People* (1969).

dos esfuerzos misioneros: el de Agustín, enviado desde Roma por Gregorio el Grande, y la misión céltica que partió de Iona a requerimiento del rey Oswaldo. Siguiendo estas dos misiones, fueron sembrándose las dos diferentes tradiciones monásticas. Agustín y sus compañeros habían sido monjes antes de partir para la misión de Kent, y, además de erigir una catedral en Canterbury, Agustín fundó un monasterio dedicado a los santos Pedro y Pablo a las afueras de la ciudad —la posterior abadía de san Agustín—, que se convirtió en el mausoleo de los primeros arzobispos y de los primitivos reyes de Kent. Nada sabemos de la observancia en este cenobio durante este período temprano, pero no es equivocado pensar que siguió las costumbres del monasterio de San Andrés en Monte Celio, de donde procedía el propio Agustín.

Se ha señalado con frecuencia que Agustín importó a Inglaterra la Regla de san Benito y que la abadía de las afueras de Canterbury fue la primera fundación benedictina fuera de Italia[2]. Pero no hay pruebas de ello. Esta suposición se basa en la idea equivocada de que San Andrés y otros monasterios de Roma habían adoptado la Regla benedictina. De hecho, los usos de los monasterios romanos del siglo VII eran variados y eclécticos. Algunos eran instituciones griegas que seguían la tradición de san Basilio; otros, que habían surgido como filiales en torno a las basílicas patriarcales de la ciudad, usaban el orden litúrgico de la basílica a la que servían, y su régimen interno, como se revela en los *ordines* romanos primitivos, quedaba determinado por las variadas experiencias de sus fundadores. La Regla de san Benito era conocida en Roma, pero no hay pruebas de que ningún monasterio romano la adoptara como modelo exclusivo antes del siglo X[3].

La primera eclosión grande de fundaciones monásticas inglesas siguió a la misión de Aidan en Northumbria. Fiel a la tradición de la iglesia céltica, Aidan estableció su sede misional en un monasterio de la isla de Lindisfarne, que le había donado el rey Oswaldo en el 635. Aunque fue un obispo activo, con una diócesis que cubría la totalidad de Northumbria, continuó llevando la vida de monje, retirándose periódicamente a Lindisfarne, donde la comunidad estaba gobernada por un abad, e, incluso en alguna ocasión, apartándose a una ermita de la isla de Inner Farne. La regla de vida seguida en Lindisfarne era la establecida por Columba en Iona. Y presumiblemente la observancia céltica gobernaba también los

---

[2] Así lo cree P. Schmitz, *Histoire de l'ordre de Saint-Benoît* (Maredsous 1942), I, pág. 38; y también J. Godfrey, *The Church in Anglo-Saxon England* (1962), pág. 153.

[3] Sobre la observancia en los monasterios romanos durante esta época, véase G. Ferrari, *Early Roman Monasteries (Studi de Antichità Cristiana* 23, Vaticano 1957).

otros monasterios septentrionales surgidos de las fuentes de la misión de Aidan: Melrose, Gateshead y Hartlepool, todos fundados por Aidan; Ripon, que en sus orígenes fue una colonia de Melrose; y Lastingham, que fue fundado por Cedd, el apóstol de East Anglia que, además, había sido monje en Lindisfarne. La estrategia de los misioneros procedentes de Iona era la misma que la de Columbano en la Galia: inicialmente se dirigían a la aristocracia cortesana, y las fundaciones monásticas progresaban con la colaboración activa de los reyes northumbrios, que proporcionaban la dotación de terrenos. El esfuerzo principal de Iona se concentró en el norte; pero en los reinos del sur se erigió un número de monasterios célticos por misioneros irlandeses procedentes de otros lugares. Fursey, pequeño príncipe irlandés que, como Columbano, había hecho el voto de emplear su vida en la peregrinación por amor a Cristo, fue recibido con afecto por Sigeberto, rey de East Anglia, quien le concedió el fuerte costero romano de Burgh Castle, en Suffolk, dentro del cual erigió un monasterio. Malmesbury, en Wessex, fue también fundación irlandesa.

Uno de los resultados más sorprendentes de los vínculos existentes entre las cortes inglesas y las abadías de mujeres del norte de la Galia fue la introducción en Inglaterra de monasterios dúplices del tipo galo. Al igual que sus homólogos galos, los monasterios dúplices ingleses del siglo VII eran primariamente conventos femeninos a los que se añadían comunidades de hombres y que eran gobernados por abadesas. En Inglaterra hubo también fundaciones mayoritariamente aristocráticas, que albergaban a las hijas y a las viudas de reyes y que eran regidas por abadesas de sangre regia o noble. Wimborne, en Dorset, fue fundado y gobernado por dos hermanas del rey Ine de Wessex. Santa Mildred, fundadora y abadesa de Minster-in-Thanet, procedía de la familia real de Hwicce. Santa Etheldreda, fundadora de Ely, también hija de rey, había sido la esposa del rey Egfrido de Northumbria. En la corte cayó bajo la influencia de la personalidad arrolladora de Wilfrido, adoptó un estilo de vida ascético y resolvió hacerse monja. Según Beda, Ecgfrith intentó sin éxito durante doce años persuadirla para consumar el matrimonio[4]. Egfrido nunca perdonó a Wilfrido, pero al final permitió a Etheldreda que tomara el velo en Coldingham. El monasterio dúplice que ella fundó en Ely fue edificado en sus propias tierras, que eran una dote de un matrimonio anterior. Coldingham, donde ella fue instruida en la vida religiosa, estaba regido por la abadesa Aebbe, que era tía suya y hermana del rey Oswiu.

---

[4] *Historia Ecclesiastica,* IV, 19.

No se sabe que haya sobrevivido ninguna de las reglas que se observaban en los monasterios ingleses del siglo VII. Pero el prototipo de los monasterios dúplices ingleses fue el monasterio dúplice columbaniano de la Galia; y la que seguirían sería probablemente la «regla mixta» de san Columbano y san Benito según se observaba en Chelles y Faremoutiers. Es segura la existencia del componente irlandés. Hilda, abadesa sucesivamente de Hartlepool y de Whitby, había sido instruida en la observancia monástica por Aidan. Y Coldingham, que fue vivero de santos y abadesas de sangre real, contó con monjes irlandeses. Fue un miembro irlandés de la comunidad quien se quejaba a Aebbe de que las monjas comían y cotilleaban en sus celdas cuando debían estar rezando, y perdían el tiempo tejiendo finas telas. También predijo que la abadía sería castigada con el fuego, como Nínive[5]. Y lo fue. El relato es de Beda, y no hay por qué tomar demasiado en serio la acusación de laxitud. Los monasterios dúplices tal vez no se ajustaran a los niveles de un ascetismo tan recio como el de Columbano, pero habían heredado la tradición hibernofranca del fervor y el saber religiosos y gozaron de una alta estima entre sus contemporáneos.

Las abadesas de sangre real de la Inglaterra anglosajona, al igual que sus hermanas de la Galia, gobernaban con el imperioso aplomo que les confería su cuna, y muchas de ellas ejercieron gran influencia en los asuntos religiosos más allá de los confines de sus monasterios. El gobierno de santa Hilda, en Whitby, desde la fundación del mismo, en el 657, hasta la muerte de la santa, en el 680, hizo de su centro uno de los más vitales y creativos del cristianismo inglés en la generación anterior a Beda. Ella había renunciado al mundo pero no había sido olvidada por él. Beda escribía que reyes y príncipes acudían a ella en busca de consejo[6]. Es indicativo del prestigio de su abadía en la sociedad northumbria el que el rey Oswiu la escogiera como lugar de reunión del importante sínodo del 664 que zanjó la controversia sobre la Pascua a favor del lado romano y que decidió el curso futuro de la iglesia inglesa. Bien fuera por razones políticas o por lealtad a quienes la habían instruido en la tradición céltica, Hilda se alineó con los portavoces de la práctica irlandesa y siguió siendo una obstinada oponente de Wilfrido. Pero su implicación en política eclesiástica fue menos importante que la dirección que imprimió a su comunidad monástica. Promovió vigorosamente la educación y el saber en la abadía. Su gobierno, prudente y sabio,

---

[5] *Ibid.*, IV, 25.
[6] *Ibid.*, IV, 23.

realizó un servicio vital en la educación del clero para una iglesia que era todavía iglesia misionera y que actuaba en una sociedad de comunicación exclusivamente oral. De hecho, cinco monjes de su comunidad fueron obispos. Probablemente fue su percepción de las posibilidades catequéticas de la épica religiosa lo que la impulsó a ofrecer su amistad y sus ánimos al poeta campesino Caedmon. Cuando, ya entrado en años, Caedmon descubrió sus dotes para el canto, Hilda lo persuadió para que entrara en el monasterio e hizo que compusiera poemas sobre los grandes temas bíblicos de la creación y la redención. Ya lo consideremos como centro intelectual o como foco de actividad pastoral, el Whitby de Hilda continuó fielmente en la tradición monástica irlandesa.

Wilfrido sostenía que había sido él el primero que organizara un monasterio inglés totalmente sobre la base de la Regla de san Benito. El monasterio era el de Ripon, y Wilfrido había accedido al abadiato después de que el abad Eata y un grupo de monjes irlandeses lo hubieran abandonado antes que acomodarse a las costumbres romanas. Wilfrido consideraba la implantación de la Regla benedictina como parte de su campaña «para erradicar las hierbas malas y venenosas sembradas por los escoceses»[7]. Sus estancias en Roma y la Galia le habían proporcionado el gusto por la grandeza y el desprecio por las tradiciones insulares de los celtas. Él fue quien presentó con eficacia la propuesta de acomodarse a Roma en el sínodo de Whitby. Después del 669, como obispo de Northumbria, su posición fue como la de un rey; y algo de su magnificencia se transmitió a la abadía hermana que él fundaría en Hexham, en torno al 670. Las dispersas colonias monásticas de irlandeses, con su humilde estructura de cantos y madera, debían de presentar un aspecto de construcciones de bárbaros a los ojos que se habían deleitado ante las espaciosas basílicas de Roma. Tanto en Ripon como en Hexham Wilfrido se embarcó en complejas actividades constructoras, que comprendían la edificación de iglesias de piedra, de las cuales aún subsisten las criptas, con estrechos pasadizos encajonados entre enormes bloques de sillería. No parece que haya razones para dudar de la afirmación de su biógrafo, Edio Estéfano, relativa a que Ripon y Hexham fueron los primeros monasterios benedictinos de Inglaterra en el sentido de que sus costumbres se basaban exclusivamente en la Regla. Pero no fue éste el modelo imitado por otros fundadores monásticos del siglo VII. El conocimiento de la Regla iba ganando terreno, y tal vez fuera punto de referencia para asesoramiento y asuntos prácticos

[7] *The Life of Bishop Wilfrid by Eddius Stephanus*, ed. B. Colgrave (1927), pág. 99.

tales como el procedimiento para la elección de abad; pero, en general, los compendios de costumbres seguían siendo eclécticos.

WEARMOUTH Y JARROW

La conjunción de la *Romanitas* con las tradiciones monásticas de la Galia y de Irlanda no es tan manifiesta en ninguna otra fundación como en las dos famosas de Benito Biscop en Wearmouth y Jarrow. Al igual que Wilfrido, Biscop pertenecía a la nobleza cortesana ánglica y era un viajero incansable. Cuando tenía veinticinco años, lo abandonó todo y salió en peregrinación a Roma[8]. Aprendió la disciplina monástica en Lérins, donde emitió los votos monásticos; pero Roma lo atrajo varias veces como un imán. En el 669 regresó a Inglaterra con el arzobispo Teodoro y fue puesto al cargo de la abadía de los santos Pedro y Pablo en Canterbury. Pero al cabo de un par de años, partía de nuevo hacia Roma en busca de libros y reliquias. El gran monasterio northumbrio que empezó a construir en la orilla norte del Wear, en el 674, fue erigido en terrenos que le cedió el rey Egfrido. Para que le ayudara en la empresa y gobernara la nueva comunidad, obtuvo la asistencia de otro noble joven, Ceolfrido, que era monje en Ripon. Unos años más tarde, Biscop erigió otro monasterio, hermano del anterior, en Jarrow, a orillas del Tyne, y lo pobló con monjes procedentes de Wearmouth bajo la dirección de Ceolfrido. La inscripción inicial, grabada en letra capital romana y conservada milagrosamente encima del arco del presbiterio en la iglesia de Jarrow, que todavía subsiste, recuerda que fue dedicada a san Pablo el 23 de abril del 685, año décimoquinto del rey Egfrido y cuarto del abad Ceolfrido.

La dedicación de las dos fundaciones gemelas de Biscop a los santos Pedro y Pablo, santos patronos de la iglesia de Roma, era un signo externo de su afinidad espiritual y cultural con Roma. En el curso de sus continuos viajes, regresó con numerosos trofeos de peregrinación: libros de Roma para llenar sus bibliotecas y escritorios monásticos y pinturas y reliquias para sus iglesias. También persuadió a Juan, cantor principal en San Pedro, para que fuera a Wearmouth a enseñar a sus monjes el canto romano y los usos litúrgicos. Para los edificios, impor-

---

[8] Para Benito Biscop y la fundación de Wearmoth y Jarrow, véase A. H. Thompson, «Northumbrian monasticism», en *Bede, Life, Time and Writings* (1935), págs. 60-101; y P. Hunter Blair, *The World of Bede* (1970), págs. 155-199.

tó de la Galia a albañiles y vidrieros, que sabían edificar «según el estilo romano que a él le gustaba». Las excavaciones modernas en estos emplazamientos han traído a la luz técnicas de construcción y aspectos arquitectónicos, como los fustes de balaústre torneados mecánicamente y los materiales para el suelo colocados en *opus signinum*, derivados de la Galia bajorromana. Las investigaciones sobre la distribución de los edificios monásticos no son concluyentes, pero apuntan hacia un plano de un solo eje, que difiere, tanto del recinto de edificios arracimados, típico de los monasterios célticos, como de la clásica disposición benedictina en torno a un claustro cuadrado[9].

¿Eran las fundaciones de Biscop abadías benedictinas en el sentido propio del término, como se ha afirmado frecuentemente? No podemos estar seguros. Él demostró su devoción por san Benito adoptando su nombre cuando entró en la vida religiosa. Conocía la Regla y expresamente la encomendó a sus dos comunidades como guía autorizada para que la siguieran cuando tuvieran que elegir a un nuevo abad. Además, Ceolfrido, amigo y compañero de Biscop en multitud de viajes y que, desde el 688, fue el único abad para las dos casas, procedía del Ripon de Wilfrido, donde se observaba la Regla benedictina con exclusión de las demás. Con todo, en la *Vida de Biscop* escrita por Beda parece haber indicaciones de que la observancia de Wearmouth y Jarrow no estaba limitada al esquema de la Regla, que el régimen había sido ideado por el propio Biscop y que, como en el caso de otros fundadores monásticos del siglo VII, su método había sido el de redactar un compendio de costumbres ecléctico. Biscop decía a sus hermanos cuando se estaba muriendo: «No habéis de pensar que yo confeccioné estas ordenanzas a partir sólo de mi ignorante memoria. De hecho, lo que os he transmitido para que lo observéis para salud de vuestras almas, es todo lo mejor que aprendí en diecisiete monasterios durante el transcurso de mis largos viajes y frecuentes peregrinaciones»[10]. Este discurso de despedida parece estar en contradicción con la insistencia implacable de san Benito respecto a la inquebrantable soberanía de su código escrito. Pero, a pesar de todos sus méritos, la Regla de san Benito no lo abarcaba todo: incluso monasterios posteriores que eran gobernados según sus directrices requirieron un compendio de costumbres que regularan muchos de

---

[9] Rosemary Cramp, «Monkwearmouth and Jarrow, the archaeological evidence», en *Famulus Christi. Essays in Commemoration of the Thirteenth Centenary of the Birth of the Venerable Bede,* ed. G. Bonner (1976), págs. 5-18.

[10] *Historia Abbatum,* en *Venerabilis Baedae Opera Historica,* ed. C. Plummer (1896), págs. 374-375.

los aspectos de la observancia diaria. Entendidas en este sentido, las palabras de Biscop son compatibles con un régimen monástico que concediera a la Regla benedictina su categoría de ley constitucional.

La preocupación de Biscop por que sus monjes siguieran la Regla en los procedimientos de elección de nuevo abad señala un deseo significativo de eliminar uno de los aspectos predominantes en el monacato céltico y en el franco. El abad de san Benito no era un «co-arb» o miembro de la familia del fundador: era elegido por los hermanos sólo basándose en su idoneidad. Esto era lo que Biscop deseaba, en lugar de una elección dictada por consideraciones de parentesco. Evidentemente fue para salvaguardar esta libertad de selección contra toda presión externa para lo que obtuvo del papa Agatón un privilegio para Wearmouth. Este privilegio fue después confirmado por el papa Sergio y extendido a Jarrow. Pero hubo de pasar mucho tiempo antes de que este ideal anterior a su tiempo penetrara algo en la Europa septentrional. Chocaba contra la decisión de las dinastías aristocráticas de retener el control sobre fundaciones que habían sido dotadas a partir de sus propiedades familiares. Menos de cincuenta años después de la muerte de Biscop, el efecto debilitador de esta dominación por la familia del fundador se dejaba ya sentir en el movimiento monástico de Northumbria. Hacia el final de su vida, en una carta escrita a su amigo Egberto, arzobispo de York, Beda lamenta el declive del fervor religioso. Atribuye gran parte de esta problemática al aumento de monasterios de parientes, en los cuales los fundadores asumían el papel de abad al tiempo que vivían en la institución con sus esposas e hijos[11]. En Inglaterra, lo mismo que en la Galia, la aristocracia germánica tenía sus maneras de adaptar el movimiento ascético de forma que satisficiera sus propias exigencias.

Naturalmente, el monumento supremo salido de las fundaciones gemelas de Benito Biscop fue Beda *(c.* 672-735). Sus padres, que vivían en los alrededores, lo habían entregado a Wearmouth como niño oblato a la edad de siete años. Poco después de la fundación de Jarrow, fue trasladado a él, y en este monasterio pasó el resto de su vida, sin salir nunca de la clausura monástica excepto para una visita, siempre demorada, a su antiguo alumno Egberto en York, y posiblemente una visita a Lindisfarne, pues su descripción de la isla tiene en sí el aroma de la percepción sensorial: «He pasado toda mi vida en este monasterio, aplicándome con todas mis fuerzas al estudio de las Escrituras; y, en medio

[11] *Epistola ad Ecgbertum,* ibid., págs. 415-416.

de la observancia y de la disciplina de la regla y de la dedicación diaria al canto de la iglesia, han sido siempre mi deleite el aprender o el enseñar o el escribir»[12]. Este testamento de toda una vida de paz y reflexión aparece al final de su *Historia eclesiástica del pueblo inglés*, que Beda concluyó en el 731, cuatro años antes de su muerte. Va seguida de una lista de treinta y cinco obras que había escrito y que comprenden comentarios a los libros del Antiguo y Nuevo Testamento, homilías y cartas, dos libros sobre cronología, un martirologio y una historia de los abades de su propio monasterio. Sus tratados de cronología fueron leídos y copiados profusamente, y sus homilías se abrieron camino hacia el oficio nocturno de la iglesia occidental; pero es la *Historia eclesiástica* lo que los historiadores siempre han señalado, con agradecimiento, como su obra maestra. Su riqueza de detalles, su preocupación por la precisión y las pruebas documentales y la claridad clásica de su estilo latino, hacen de ella un logro sorprendente, considerando las limitaciones de tiempo y lugar dentro de las cuales tuvo que trabajar su autor. Sin ella nuestro conocimiento de la primitiva Inglaterra anglosajona sería muchísimo más escaso.

La finalidad de la *Historia eclesiástica* era declaradamente didáctica. Su objeto era mostrar que Dios había escogido a la raza inglesa para recibir la luz del Evangelio, y un tema secundario, pero también importante, era la recepción del cristianismo ortodoxo romano por parte de los ingleses. Escribiendo en un monasterio northumbrio una generación después del sínodo de Whitby, Beda estaba preocupado por el conflicto entre las tradiciones céltica y romana, que habían llegado a un punto decisivo en la disputa sobre la datación de la Pascua. Su relato del sínodo, que él colocó en el centro de la *Historia eclesiástica,* es el reportaje más vívido que nos ofrece el siglo VIII. Aunque sentía aversión hacia los britanos y desaprobaba las desviaciones célticas respecto a las prácticas romanas, apreciaba enormemente el papel vital que habían desempeñado los monjes irlandeses en la conversión de los ingleses paganos. Escribió con entusiasmo sobre Columba y Aidan y mostró gran interés por la vida monástica de Lindisfarne. Pero su admiración más profunda la reservó para san Cuthberto, el monje instruido por los irlandeses en Melrose que aceptó, por fin, la Pascua romana y que, como obispo de Lindisfarne, reconcilió las dos tradiciones.

---

[12] *Historia Ecclesiastica,* V, 24.

LOS MONJES ANGLOSAJONES EN EL CONTINENTE

La resolución del conflicto no sólo cerró una herida que desangraba la fortaleza de la iglesia northumbria. El matrimonio de las dos tradiciones proporcionó dirección e ímpetu a un nuevo esfuerzo misionero de monjes ingleses en el Continente. Los eclesiásticos ingleses sentían un fuerte anhelo de convertir a sus parientes paganos de Frisia y de Germania, y los monjes que emprendieron la tarea llevaron consigo las ideas de la *Romanitas* que habían adquirido en Inglaterra: el valor como norma de las costumbres romanas y la posición central de la sede de san Pedro en el cosmos eclesiástico[13]. También llevaron su devoción hacia la Regla de san Benito. El primer objetivo de sus esfuerzos era la evangelización de Frisia. Wilfrido había iniciado la empresa cuando había estado unos meses en Frisia en el 678 durante su viaje a Roma. Pero el héroe de la misión frisia fue Wilibrordo, monje que había sido instruido en la observancia benedictina y en la devoción a Roma en el Ripon de Wilfrido. De Ripon había emigrado a Irlanda después de la caída de Wilfrido, y en Irlanda sucumbió a la influencia de Egberto, otro *émigré* inglés que había sido atraído al otro lado del mar por el fervor de los monjes irlandeses y la reputación de sus escuelas. Egberto era adepto a la tradición romana. Fue él quien, por fin, persuadió a Iona, último bastión de la estrechez de miras céltica, de que la aceptara. Pero había absorbido los ideales del ascetismo irlandés y de su celo misionero y ansiaba la vida penitencial del peregrino. En el 690 satisfizo sus ansias indirectamente: enviando a Wilibrordo con otros once compañeros a evangelizar Frisia.

La empresa frisia progresó bajo el patrocinio y protección de Pipino, mayordomo carolingio de palacio, que reinaba de hecho en lugar del rey. La estrategia de los misioneros había sido formada en su instrucción de Northumbria. Educado en la escuela de Wilfrido y de Egberto, Wilibrordo solicitó y obtuvo la sanción papal para su obra, y, con la colaboración de Pipino, consiguió que el papa creara una nueva provincia eclesiástica basada en su centro misionero de Utrecht, siendo él mismo consagrado primer obispo por el papa Sergio. El papa le confirió también el palio: cinta de lana blanca que era colocada primero so-

[13] Sobre la misión frisia, véase W. Levison, *England and the Continent in the Eighth Century* (1946), págs. 45-69.

bre la tumba de san Pedro y simbolizaba la autoridad delegada por el vicario de san Pedro en el obispo de una sede metropolitana.

La misma estrategia fue adoptada por san Bonifacio, que siguió los pasos de Wilibrordo y evangelizó Turingia. Bonifacio no era de Northumbria; procedía de Wessex, había sido entregado a la vida monástica en su niñez, y había sido criado primero en Exeter y luego en Nursling, cerca de Southampton. Pero su trayectoria misionera manifestó la misma lealtad que los monjes de Northumbria habían profesado por la Regla benedictina y las tradiciones de Roma. También él se dirigió a Roma en busca de un mandato apostólico del papa para su obra. Antes de abandonar Roma, el papa le cambió su nombre sajón, Wynfrith, por el de Bonifacio, mártir romano cuya iglesia estaba en el monte Aventino. Más tarde, cuando regresó a Roma para ser consagrado obispo por Gregorio II, hizo ante San Pedro y su vicario el juramento de «sostener la fe y la pureza de las sacras enseñanzas católicas» y «no acceder a nada que se oponga a la unidad de la Iglesia universal, pero en todas las cosas mostraré, como he dicho, completa lealtad a ti y al bienestar de tu Iglesia»[14]. Al igual que Wilibrordo antes que él, Bonifacio recibió el palio, que le fue enviado en el 732, lo cual significaba la creación de una nueva provincia eclesiástica para Germania.

Esta segunda exportación a la Europa septentrional de la idea anglosajona sobre el orden eclesiástico romano tuvo importantes consecuencias para la cristiandad medieval. Después de completar la organización episcopal de la iglesia germana, Bonifacio fue invitado por los gobernantes de Austrasia y de Neustria, Carlomán y Pipino III, a contribuir a la reorganización de la Iglesia en sus dominios. De esta manera, la iglesia fráncica entró en relación constitucional directa con la sede romana y quedó abierto el camino para la futura expansión de la jurisdicción papal. Bonifacio fue el instrumento primario en la forja de la alianza entre la joven dinastía carolingia y el papado que prepararía el terreno para la creación del imperio medieval.

A largo plazo, los resultados de la misión anglosajona fueron tan importantes para el monacato occidental como lo fueron para la iglesia secular. Desde un principio había sido una empresa monástica, y este carácter monástico se mantuvo por medio de un flujo constante de nuevos miembros, tanto hombres como mujeres, que llegaban de los mo-

---

[14] M. Tangl, *Die Briefe des heiligen Bonifatius, MGH Epistolae* (Berlín 1916), núm. 16; traducción inglesa de C. H. Talbot, *The Anglo-Saxon Missionaries in Germany* (1954), pág. 70.

nasterios ingleses para unirse a la misión, y por medio del intercambio de cartas que mantenían en contacto a quienes trabajaban en Germania con sus hermanos de Inglaterra. Escribe Bonifacio a una abadesa inglesa: «Te doy las gracias por los regalos y las vestiduras que me habéis enviado; en cuanto a copiar los pasajes de la Escritura que me pediste, excusa, por favor, mi descuido: he estado tan ocupado con la predicación y los viajes de un sitio para otro que no he encontrado tiempo para terminarlos»[15]. Al obispo Daniel de Winchester le suplica la copia de los Profetas que tenía el viejo abad Wimberto, porque el texto está escrito en letras grandes y claras: «que no se pueden encontrar en este país, y con esta vista mía, que ya me falla, me es imposible leer escritos de letra pequeña y con abreviaturas»[16]. Por un instante tendamos un puente entre doce siglos y medio, y veremos el pabilo parpadeante del candil y un asentamiento monástico dentro del bosque amenazador donde el monje, Sturmi, construía todas las noches una valla en torno a su mula para protegerla y evitar que se la comieran las fieras. Los misioneros no sólo recibían ayuda y refuerzos de las abadías inglesas; a medida que progresaba su obra, hacían adeptos a la vida monástica entre los pueblos recién convertidos, y de la misión surgieron varias fundaciones famosas. Todas ellas recibieron la Regla benedictina como modelo.

Las colonias espirituales de la Inglaterra anglosajona en el Continente debieron su creación a la colaboración entre los misioneros-monjes y la dinastía carolingia. Echternach, en la región de Tréveris, fue erigido por Wilibrordo en el lugar de un pequeño convento preexistente y en terrenos proporcionados por Pipino y su esposa Plectrudis. Este monasterio le proporcionaba refugio agradable cuando las cosas en la misión de Frisia no iban bien. La presencia de monjes ingleses en la abadía durante el siglo VIII, junto con sus hermanos germanos, está visualmente atestiguada por los manuscritos copiados en el escritorio. El más conocido de ellos, el Evangeliario de Echternach, actualmente en la Biblioteca Nacional de París, es un soberbio monumento de la escuela northumbria, iluminado y escrito en la característica letra semiuncial de los monasterios hibernoingleses. Fulda, en Hesse, la más ilustre de las fundaciones de Bonifacio, fue construido en el 744 con la colaboración de Carlomán de Austrasia. El relato de la fundación se cuenta vívidamente en la vida del monje bávaro Sturmi, que se convirtió en su primer

[15] Talbot, *op. cit.*, pág. 84.
[16] *Ibid.*, pág. 118.

abad. Después de que Sturmi hubiera empleado varias semanas en el bosque buscando un emplazamiento, volvió a dar cuenta a Bonifacio, que partió inmediatamente para la corte de Carlomán, a pedirle una concesión regia. El hagiógrafo da a entender que, además del rey, había otros terratenientes que tenían intereses por aquella zona, y así «se ordenó que se redactara una carta de esta donación, la cual fue firmada por el rey de su puño y letra, y se convocó a todos los nobles de los alrededores de Grapfelt por medio de mensajeros y se les pidió que siguieran el ejemplo del rey si, por casualidad, tenían alguna propiedad por aquellos lugares... la donación fue, consiguientemente, firmada por todos y pasó de la posesión de los hombres a la posesión de Dios»[17]. Pero hacía falta un acto complementario si Dios había de gozar de su posesión por entero: estaban todavía las exigencias del obispo. Para acceder a ellas, Bonifacio consiguió del papa Zacarías I un privilegio que eximía a la abadía de toda autoridad episcopal y que la ponía bajo la jurisdicción directa de la Sede Apostólica.

De manera especial, Fulda sirvió de ejemplo de los dos polos de la lealtad monástica anglosajona. Su observancia había de quedar estrictamente modelada sobre la Regla benedictina: a Sturmi se le envió a la fuente, a Monte Casino, ya repoblado con monjes, para que se embebiera del espíritu de la Regla, de suerte que pudiera regresar e instruir a los hermanos. El otro rasgo inglés quedó ejemplificado en el privilegio papal de exención, que se ajustaba a las ideas de la autoridad romana implantadas entre sus discípulos por Wilfrido y Benito Biscop. Bonifacio escogió Fulda como lugar para su enterramiento. Después de su martirio en Frisia a manos de unos paganos enfurecidos, los prosélitos de aquellos lugares intentaron retener su cuerpo. Pero era bien sabido que la voluntad de los santos era tan imposible de torcer después de su muerte como lo era en vida: el ataúd resultó imposible de mover hasta que lo colocaron en una barcaza para transportarlo Rin arriba en la primera etapa de su viaje hasta Fulda. Fulda era un mausoleo apropiado para un monje que había instruido a la dinastía carolingia en los méritos de la Regla de san Benito y en la autoridad todopoderosa de san Pedro. Acontecimientos posteriores demostraron que la dinastía había aprendido bien la lección. Sus miembros invocaron la autoridad del vicario de san Pedro para expulsar al último de los reyes merovingios y reinar en su lugar; y por mandato suyo la Regla benedictina fue impuesta en todos los monasterios de sus dominios.

---

[17] *Ibid.*, pág. 189.

V

EL EMPERADOR Y LA REGLA

MOTIVOS RELIGIOSOS PARA HACER DOTACIONES

Cuando el rey Carlomán concedía exenciones tributarias a los monjes de Granfelden, explicaba la razón de su concesión diciendo: «para que por ello podamos merecer perdón del eterno dador de recompensas y para que a ellos les plazca rezar perpetuamente por la estabilidad de nuestro reino y en toda ocasión prestar leal asistencia a nuestro gobierno»[1]. La misma fórmula fue usada por su hermano Carlomagno en un privilegio que concedió a la abadía de Lorsch en el 772[2]. El lenguaje estereotipado de estos reales diplomas da a entender las actitudes complejas —mezcla de piedad y de política en acción— que movía a los carolingios, al igual que a otros gobernantes seculares, a promover el monacato en sus reinos.

Del mismo modo que en todas las donaciones a monasterios, el motivo primario era el de la salvación del alma del benefactor y las almas de sus parientes. Los soberanos medievales compartían con su pueblo tesis doctrinales contemporáneas respecto a la economía de la salvación. Y estas tesis comprendían las ideas del mérito vicario y la necesidad de ofrecer satisfacción o reparación por el pecado. El mérito que correspondía a un individuo por medio de la oración y de las buenas obras podía aplicarse a otras personas, no sólo a las vivas sino también a las difuntas. Este concepto desempeñó una función crucial en la prác-

---

[1] *Die Urkunden der Karolinger,* ed. E. Mühlbacher, *MGH* (1906), I, págs. 56-57.
[2] *Ibid.,* págs. 86-87.

tica religiosa medieval. Fundar y dotar una comunidad de monjes significaba para el donante asegurarse un fondo continuo de intercesión y de sacrificio que les aprovecharía a él y a sus parientes tanto en esta vida como después de la muerte.

La preocupación por los méritos conseguidos a través de otros iba asociada con la creencia de que se podían, y se debían, ofrecer satisfacciones por los pecados. El arrepentimiento comportaba el perdón divino, pero si no había satisfacción, no era suficiente: había que pagar una compensación a la parte ofendida, y en el caso del pecado, la parte ofendida era Dios. La idea de la satisfacción fue fomentada por los primitivos libros penitenciales medievales. Estos extraordinarios documentos pertenecen al mismo mundo mental que los códigos de leyes bárbaros, con sus complejas tarifas de compensaciones monetarias por las ofensas contra las personas y la propiedad. Eran fundamentalmente manuales compilados para guía de los sacerdotes que tenían que escuchar confesiones y asignar penitencias apropiadas. Las confesiones privadas presenciales y el uso de los penitenciales eran características de la vida monástica. Parece ser que fue la iglesia céltica la que primero extendió estas prácticas a los cristianos que vivían en el mundo secular y que los misioneros-monjes irlandeses las trasladaron a los pueblos germánicos tanto de Inglaterra como del Continente. Columbano compuso un penitencial para el clero secular y los laicos así como para los monjes. Bajo la influencia de los tratados irlandeses, se compilaron también penitenciales en Inglaterra y fueron difundidos fuera de Inglaterra por los misioneros anglosajones. Desde el siglo VIII, se exhortaba a los laicos a confesar sus pecados al menos una vez al año, y el tratado penitencial se convirtió en elemento imprescindible de las pertenencias de todo sacerdote.

Los penitenciales fijaban una escala graduada con detalle de las penitencias satisfactorias correspondientes a cada pecado. Así, en el penitencial del siglo VII atribuido al arzobispo Teodoro de Canterbury, a un sacerdote o diácono que vomite por estar bebido le corresponden cuarenta días de penitencia; a un laico que cometa la misma transgresión se le exigen quince días. La fornicación con una virgen comporta un año de penitencia; el homicidio, siete años; y así sucesivamente[3]. Durante este período de penitencia, al pecador se le exigía ayunar a pan,

[3] *Poenitentiale Theodori,* ed. A. W. Haddan y W. Stubbs, en *Councils and Ecclesiastical Documents* (1871) III, págs. 173-203. Cf. los textos editados por L. Bieler, *The Irish Penitentials, Scriptores Latini Hiberniae,* V (1963).

agua y sal, y abstenerse de recibir los sacramentos; si se trataba de un hombre casado, debía abstenerse de relaciones conyugales. Un año de penitencia comportaba la realización de estos ejercicios ascéticos durante tres cuaresmas: tres períodos de cuarenta días cada uno. La piedad medieval estaba obsesionada con la amenaza de estos terroríficos documentos. El que no andaba con cuidado podía acumular fácilmente más de una vida de penitencia canónica. ¿Qué pasaba si el pecador moría sin haber cumplido la penitencia? Los moralistas del siglo XII afirmaban que debía expiar en el purgatorio la parte de la satisfacción que le quedara por cumplir. Pero en siglos anteriores, antes de que quedara plenamente articulada la doctrina sobre el purgatorio, se ponía en duda que se pudiera salvar el penitente que muriera sin haber saldado sus deudas. La esperanza mayor radicaba en la posibilidad de la conmutación o sustitución: se podían conmutar períodos de penitencia canónica dando limosna, haciendo peregrinaciones o por medio de otras buenas obras reconocidas como tales. Esta doctrina era la base que subyacía en el concepto medieval de las indulgencias, que remitían un período estipulado de penitencia canónica; o, como alternativa, se podía conseguir que otros realizaran esa satisfacción por el penitente.

Estas características del sistema penitenciario medieval explican en parte el empeño de príncipes y de otras personalidades por fundar y dotar monasterios. La donación a un monasterio era ya por sí misma un acto meritorio que podía remitir un largo período de penitencia. Más importante aún: los monjes, por medio de su vida de penitencia y sus constantes oraciones y ayunos, actuaban en lugar de su benefactor: realizaban por él la satisfacción de sus pecados. Como sociedad que no muere y establecida a perpetuidad, continuarían prestándole este servicio hasta el fin de los tiempos. Estas consideraciones quedan expresadas con franqueza nada común en el preámbulo de la carta con que el duque Guillermo III de Aquitania promulgaba la fundación de Cluny, en el año 909:

> deseando proveer a mi propia salvación mientras todavía puedo hacerlo, he considerado aconsejable, es más, necesarísimo, que, de los bienes temporales que me han sido concedidos, dé una pequeña parte para beneficio de mi alma... cuyo fin ciertamente no parece poder conseguirse por ningún otro medio apropiado que éste, siguiendo el precepto de Cristo: «Haré a sus pobres amigos míos» (Lc. 16, 9), y haciendo de éste un acto no temporal sino duradero, sostendré a mis expensas una congregación de monjes. Esto es, ciertamente, en lo que confío y lo que espero: que, aunque por mí mismo soy incapaz de despreciar todas las

cosas, recibiendo a los que desprecian al mundo, a los que yo considero son justos, pueda yo recibir la recompensa de los justos[4].

He aquí, pues, el motivo primario que subyace a la atención que los soberanos carolingios de los siglos VIII y IX prestaban a la dotación y protección de los monasterios: en palabras de la carta de Carlomán, esperaban merecer perdón. Esto explica también la preocupación de príncipes y magnates, que tenían mentalidad secular, por la causa de la reforma monástica; preocupación que aparece una y otra vez en las capitulares de Carlomagno. Las plegarias y mortificaciones de los hombres consagrados serían eficaces ante Dios. Pero, desde luego, para un benefactor que esperara participar en los méritos adquiridos por una comunidad monástica, como si participara en dividendos espirituales, su inversión sería poco productiva si la comunidad estuviera constituida por monjes disipados y negligentes.

CONVENIENCIAS SOCIALES

Además de estas ventajas espirituales, el patrono de un monasterio buscaba obtener de su fundación beneficios temporales. Ya hemos visto cómo las dinastías de reyes y nobles de la Galia en el siglo VII utilizaban los monasterios para proveer soluciones a los miembros de sus familias que de otro modo no podrían encontrar acomodo. El excesivo número de niños varones que no podía quedar adecuadamente instalado en las tierras familiares sin una disminución peligrosa de las propiedades dinásticas, y las mujeres de la familia para las que no se podía encontrar una alianza matrimonial apropiada podían colocarse en monasterios, donde podrían vivir con la dignidad y la estima propias de su rango. En muchos casos los niños, ya desde una edad muy temprana, eran donados al monasterio junto con una dotación de tierras. Las abadías de la época carolingia eran utilizadas de esta manera por la nobleza franca, al igual que por la propia dinastía gobernante. Los superiores de las instituciones más ricas y más ilustres eran con frecuencia parientes consanguíneos de la familia real. Fulrad, abad de Lobbes, era nieto de Carlos Martel; la mayoría de los abades de Saint-Riquier, durante el siglo IX, eran miembros de la familia real, incluyendo al yerno de Carlo-

[4] Texto en A. Bruel, *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny* (París 1876), I, págs. 124-128.

magno y a tres de sus nietos. La propia hija de Carlomagno, Rohaut, fue abadesa de Faremoutiers. Así se jactaba el cronista de Saint-Riquier: «Cada alto dignatario, sea cual fuere el lugar donde estuviere en el reino de los francos, se complacía en tener un pariente en el monasterio»[5]. Las abadías que albergaban estas comunidades aristocráticas tendían a excluir como postulantes a quienes no fueran de noble cuna. La abadía de Reichenau, en Suabia, afirmaba otro tanto cuando dirigía al papa una petición en 1029: «En el monasterio siempre ha habido, y hay, monjes de ilustre y noble cuna... desde su fundación no ha habido más que hijos de condes y de barones»[6]. Este exclusivismo social no quedaba limitado a los grandes monasterios. Los fundadores y benefactores nobles, cuando dejaban a sus hijos en un monasterio, daban por supuesto que continuarían gozando de la sociedad de su propia clase. Cuando el obispo de Eichstätt confirmaba la donación de una iglesia al pequeño monasterio femenino bávaro de Monheim, accedió a que la benefactora continuara en el cargo de abadesa entre las hermanas y daba por sentado esto: «Nuestros sucesores proveerán para que la abadesa no tenga permiso para admitir en el monasterio a muchachas que sean de baja o innoble cuna»[7].

POLÍTICA DE ESTADO

La piedad personal y las conveniencias sociales eran los motivos principales que empujaban a los soberanos a favorecer el monacato en sus dominios, pero no eran éstos los únicos motivos. Había también consideraciones más vastas de política de estado. A éstas se hacía referencia también en las cartas de la dinastía carolingia. A los monjes se les cedían tierras y se les reconocían privilegios «para que rezaran perpetuamente por la estabilidad de nuestro reino y por la seguridad de nuestra nación». La seguridad del reino dependía de la intercesión de los hombres consagrados. Los monjes eran el complemento de los ejércitos seculares que defendían el reino contra sus enemigos, sobre todo contra las incursiones de los paganos. Sus plegarias y sacrificios apartaban la ira de Dios de los pecados del pueblo y aseguraban la bendi-

---

[5] *Chronique de l'abbaye de Saint-Riquier,* ed. F. Lot (París 1894), págs. 118-119.

[6] A. Schulte, *Der Adel und die deutsche Kirche in Mittelalter,* 2.ª ed. (Stuttgart 1922), pág. 3 y n.

[7] *Ibid.,* pág. 114.

ción de Dios sobre el rey cuando éste iba a la batalla. Pero no era sólo por medio de los servicios invisibles de la oración y del ayuno como promovían los monjes la estabilidad del reino: las grandes abadías de las fronteras del imperio carolingio desempeñaban una importante función al colonizar los territorios recién conquistados. Consideradas como corporaciones terratenientes a las que se confiaba el desmonte y el poblamiento o como avanzadillas misioneras para la evangelización de razas inferiores que no tenían ley, eran agentes vitales de la *Ostpolitik* carolingia.

Para Carlomagno, el sometimiento del pueblo guerrero y pagano de Sajonia y la incorporación de la región al reino franco constituía un objetivo primario de su régimen. Esto implicaba la destrucción del paganismo germano y la conversión coercitiva de los sajones al cristianismo; pues la unidad religiosa era el complemento del dominio político: el cristianismo romano era el vínculo común que unía a los distintos pueblos de Europa occidental que obedecían al soberano franco. Era, pues, en este aspecto donde los monjes, junto con los obispos y el clero secular, tenían un papel fundamental que desempeñar. Cuando Carlomagno se embarcó en la conquista de Sajonia, convocó en Paderborn una asamblea para asignar la tarea de la conversión, y la parte del león recayó sobre las abadías fronterizas de Hersfeld y Fulda. El abad Sturmi, ya anciano y cansado, pasó sus últimos días predicando «a la raza depravada y perversa»[8], destruyendo templos paganos y edificando iglesias. El mismo tipo de función misionera fue realizado en el sur por Reichenau desde su fortaleza insular del lago Constanza. Su fundador, san Pirmino, fue contemporáneo de san Bonifacio. Era un visigodo que había llegado a la corte franca como refugiado procedente del sur de la Galia, que estaba siendo acosada por los árabes; Carlos Martel lo había enviado a sembrar comunidades monásticas entre los alamanes. La importancia de las abadías como puestos misioneros y centros de lealtad a los francos queda reflejada en el esquema de la munificencia regia. Unos cuantos monasterios favoritos de las regiones más céntricas del reino franco recibieron generosas donaciones; pero las concesiones más generosas en tierras fueron reservadas para las abadías como Fulda, Hersfeld y Lorsch, que estaban situadas al este del Rin, y para las abadías de Aquitania y Septimania, que se hallaban cerca de la frontera pirenaica[9].

---

[8] *Vita Sancti Sturmi, MGH SS,* II, págs. 366-377.

[9] J. Semmler, «Karl der Grosse und das Fränkische Mönchtum», en *Karl der Grosse,* II: *Das geistige Leben*, ed. B. Bischoff (Düsseldorf 1965), págs. 255-289. Éste es el mejor relato moderno de la política monástica de Carlomagno.

La preocupación por la función, tanto pública como privada, de los monasterios explica la constante inquietud de la legislación carolingia por los detalles de la disciplina monástica. Los decretos de los concilios francos y de las capitulares regias insisten una y otra vez en las obligaciones de los abades para con los monjes, en los derechos de los postulantes a ser aceptados sin pagar, en la obligación de los monjes de observar estricta clausura y ser celosos en la observancia de la Regla —«pues la tibieza desagrada a Dios»[10]—, de evitar negocios seculares, y de ser obedientes a su obispo. Desde el concilio germano del 742 hasta el fin del siglo, la norma de las prácticas monásticas a que recurren los decretos es la Regla de san Benito. Carlomagno estaba convencido de que era la Regla la que ofrecía la mejor planificación de un monasterio bien organizado; prueba de ello es que en el 787 envió al abad Teodemaro a Casino en busca de una copia auténtica del texto. Esta permanente preferencia de la Regla por parte de la propaganda regia proporcionó a ésta una posición única como código reconocido para la organización de la vida en los monasterios del imperio franco.

Con todo, a pesar del marchamo de la aprobación regia y de su adopción creciente en las tierras situadas al este del Rin y en el sur de la Galia, la Regla no había suplantado todavía a la «regla mixta» ni a otras formas de observancia al llegar a su fin el reinado de Carlomagno. Las costumbres consagradas por ser observadas desde antiguo y las tradiciones amparadas por el aroma y la veneración de los santos fundadores no morían fácilmente en muchas de las abadías de la Galia. No todas iban gustosas a favor de la corriente. Según el antiguo decreto, la diferencia entre una comunidad de monjes y un conjunto de canónigos seculares, que a menudo se denominaba «monasterio», no siempre estaba clara. Uno de los resultados del impulso carolingio para ordenar y hacer uniformes los asuntos de la Iglesia fue aclarar la distinción: los que emitían votos y seguían la Regla de san Benito eran monjes; las demás asociaciones de hombres y de mujeres que llevaban vida en común como si fueran monasterios eran canónigos o canonesas. Así, el clero que atendía la basílica de San Martín de Tours y que se aferraba a las tradiciones del pasado fue identificado en el siglo IX con los canónigos seculares. Algunas de las abadías más famosas, incluyendo Nivelles, Faremoutiers, Chelles y Jouarre, siguieron la misma senda y se convirtieron en casas de canonesas. La Regla benedictina, que había avanzado espec-

[10] Así se expresa la capitular general para los «missi» en el 802: *MGH Leges,* II: *Capitularia Regum Francorum*, ed. A. Boretius (1881), I, pág. 94.

tacularmente en los territorios de fuera del imperio carolingio, parece que encontró más resistencia en las tierras centrales de Austrasia y Neustria. En Saint-Denis, durante la época de Hilduino, la mayoría de la comunidad estaba a favor de adoptar la vida canónica, y la minoría que quería seguir la Regla de san Benito hubo de ser albergada, como en una colmena, en una casa de campo a las orillas del Oise. El año 813, un sínodo de obispos reunido en Tours lamentaba que monasterios que en otro tiempo habían observado la Regla benedictina lo hacían ahora de forma laxa o la habían abandonado totalmente[11].

No era sólo el conservadurismo piadoso lo que estorbaba la propagación de la observancia regular benedictina. Muchas de las abadías más antiguas y ricas sufrían pérdidas y desmoralización a manos de sus propietarios laicos; y el propietario laico mayor y más explotador era el rey. A este respecto, las prácticas regias no estuvieron a la altura de sus repetidas y públicas confesiones de aprobación y reconocimiento de la Regla. Los carolingios extendieron el derecho de propiedad regio a los monasterios del imperio franco; a los obispos y a los benefactores laicos se les animaba a donar sus fundaciones a la corona, que podría ofrecerles efectiva protección. Pero el derecho de propiedad significaba el derecho a disponer de la abadía y de sus propiedades según considerara adecuado el propietario. Sus dotaciones habían sido dadas a Dios, pero el alguacil de Dios era el propietario temporal.

La misma generosidad con que eran colmados de tierras los monasterios hacía que fuera inevitable el que se les obligara a apoyar muchos fines seculares. Carlomagno no estaba dispuesto, no lo estaba más de lo que lo había estado su padre, a dedicar grandes propiedades sólo al mantenimiento de grupos relativamente pequeños de hombres y mujeres que hacían voto de vida de oración y de recogimiento. Utilizó las abadías a su voluntad, como una forma de propiedad con la que podía recompensar a los funcionarios y a los parientes regios o con la que mantener a sus ministros. Esta explotación regia revestía dos formas: en algunos casos se adjudicaba como feudo a un vasallo regio una parte de las propiedades de la abadía; los primeros carolingios, ansiosos de tierras con que recompensar los servicios prestados, se apropiaban así continuamente del patrimonio de los monasterios. Es a esta práctica a la que debemos las *polyptiques:* los inventarios primitivos de las haciendas y de los bienes muebles monásticos, hechos por mandato real, que tanto valor han tenido para los historiadores de la economía. En otros

[11] *MGH Concilia,* ed. A. Werminghoff (1906), II, pág. 290.

casos, el rey concedía la abadía totalmente a un vasallo o pariente laico. Exactamente igual que la concesión de propiedades seculares incluía tanto la tierra como los campesinos que la trabajaban, la concesión de una abadía como «beneficio» o feudo a un funcionario regio incluía tanto las tierras del monasterio como la propia institución monástica junto con los monjes, que eran parte, como si dijéramos, de las reservas humanas de la propiedad. En este caso, el recipiendario de la concesión se convertía en abad «laico» y podía exigir la mayor parte de los derechos de la comunidad que estaban reservados al abad por la Regla o por las costumbres del monasterio. La mayoría de aquellos a los que Carlomagno favoreció de esta manera parece que eran clérigos seculares, pero bajo sus sucesores el otorgamiento de abadías a laicos no era infrecuente [12].

Cuando se concedía una abadía a un laico o a un clérigo, la distribución de la propiedad y de las rentas entre el abad laico y los monjes era un asunto de negociación entre las partes; y del mismo modo, la división de la responsabilidad para la dirección de la comunidad. El acuerdo no siempre perjudicaba a los monjes. Alcuino, erudito, poetastro y maestrescuela de la escuela palatina de Carlomagno, recibió de su regio patrono seis abadías, incluida San Martín de Tours; y, aunque siempre andaba criticando lo «rústico de Turena», fue un administrador sensible. Así escribía a la comunidad de Saint-Martin: «Venero vuestra santidad; deseo ser uno de vosotros» [13]. Y por fin cumplió su deseo: después de dos años de lucha para educar a la corte, desde el emperador hacia abajo, se le permitió retirarse a su refugio favorito del Loira, donde acabó sus días. Debieron de ser sus cuidados por el escritorio de la abadía los que hicieron de ella uno de los centros más famosos de producción de manuscritos de Europa a finales del siglo IX.

Aunque Alcuino era clérigo, pero no monje, le encantaba la vida monástica. Pero no todos aquellos a los que el rey daba abadías tenían sentimientos igualmente concordantes con el ideal monástico. Un laico podía explotar de manera despiadada las tierras del monasterio y

---

[12] E. Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France,* II (Lille 1926), *passim*; P. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de Saint Benoît,* I (Maredsous 1942), págs. 80-90. Como contra Lesne, se ha argumentado que el abad laico no aparece antes del reinado de Luis el Piadoso: F. Felten, «Laienäbte in der Karolingerzeit», en *Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau,* ed. A. Borst (Constanza 1974), págs. 397-431.

[13] *MGH Epistolae,* IV, pág. 94.

distorsionar la vida de la comunidad trasladando a los edificios del monasterio a toda su familia, con las mujeres, los siervos y los perros. Aquellas abadías regias que permanecían bajo el control directo del rey solían correr mejor suerte. Carlomagno (768-814) las trataba como parte integrante de las estructuras políticas, y él mismo nombraba los abades, a los que consideraba como funcionarios imperiales. Naturalmente, esto era contrario a las expresas directrices de la Regla benedictina, que confería la elección del abad a la comunidad monástica; pero el nepotismo y la prudencia política no acababan invariablemente en nombramientos inadecuados. Angilberto, yerno de Carlomagno, a quien éste designó para abad de Saint-Riquier, parece que sintió una genuina, aunque tardía, vocación hacia la vida monástica. Reconstruyó la abadía, dotó la iglesia con munificencia y también equipó abundantemente la biblioteca[14].

Así pues, a finales del reinado de Carlomagno el panorama monástico presentaba un cuadro variopinto. Las abadías situadas al este del Rin, que habían recibido las influencias del esfuerzo misionero anglosajón, albergaban florecientes comunidades benedictinas. En Aquitania y en la provincia de Lyon la Regla iba ganando terreno. Pero en otras partes había una gran variedad en la práctica; y hay atisbos de que en las tierras fráncicas centrales del norte de la Galia y de Lorena, el ideal de vida cenobítica estaba en recesión. Nunca se llevó a la práctica el deseo de Carlomagno de ver una observancia monástica única y uniforme que sirviera a las necesidades espirituales del imperio franco. Quedó para su hijo y sucesor, Luis el Piadoso (814-840), recoger el ideal de su padre y llevarlo a término con éxito. Para esto el encargado por el emperador fue san Benito de Aniano *(c.* 750-821), monje proveniente del sur, que se había apasionado con la observancia estricta de la Regla benedictina. Por medio de la colaboración de estos dos hombres, la Regla fue impuesta en todos los monasterios de los dominios carolingios situados al norte de los Alpes. De esta manera, por acontecimientos que san Benito de Nursia nunca habría podido imaginar, su Regla se hizo cumplir por mandato estatal, y de esta manera se convirtió en la norma universal de observancia monástica en el siglo IX.

---

[14] *Chronique de Saint-Riquier,* pág. 53.

IMPOSICIÓN DE LA REGLA: EL MONACATO BAJO SUPERVISIÓN IMPERIAL

El protegido de Luis —este segundo Benito— era miembro de la aristocracia goda del sur de la Galia. Su padre, el conde de Maguelona, en la marca de Gotia, lo había enviado a la corte de la reina de los francos para ser educado y recibir instrucción en el uso de las armas. Fue en Italia, de campaña con Carlomagno, donde, habiéndose librado de ahogarse por muy poco, le sobrevino una crisis interior que lo llevó a entrar en el claustro. En el 774 se hizo monje en Saint-Seine, cerca de Dijon. Al principio la severidad de sus maceraciones indujo al abad a amonestarlo, pero él replicó que «la Regla de san Benito había sido redactada para principiantes o para los enfermos; que él estaba esforzándose por subir más alto para seguir las reglas del bienaventurado Basilio y del bienaventurado Pacomio»[15]. La anécdota, contada por Ardón, que fue discípulo suyo y su admirador incondicional, da a entender algo más que un simple orgullo de juventud; hay en ella una anticipación del fariseísmo puritano que Benito mostraría más tarde, cuando su decidido entusiasmo le obligó a hacer caso omiso de las tradiciones de épocas anteriores. Aun así, debió de haber en su personalidad un calor humano que apenas emerge en el austero retrato de Ardón, pues Alcuino, que lo conoció en la corte, le escribía como a un amigo íntimo. Tal vez se dulcificara con los años. Estando insatisfecho en Saint-Seine, se fue para seguir la vida ascética en sus propiedades, en una celda cercana al río Aniano. Enfrentado a la tarea de organizar a sus discípulos, llegó a la conclusión de que la Regla benedictina era, después de todo, el mejor modelo para una comunidad cenobítica; y debió de ser por esta época cuando adoptó el nombre de Benito en lugar del suyo godo, Witiza. En el 782 puso en las orillas del Aniano los cimientos de un nuevo monasterio, que había de ser el prototipo de otros muchos. De conformidad con la práctica que iba extendiéndose, entregó la abadía y sus propiedades a Carlomagno, que las tomó bajo su protección y las sacó de la jurisdicción del conde y del obispo. Su código de observancia exclusivo había de ser la Regla de san Benito.

Benito de Aniano pasó el resto de su vida propagando activamente el conocimiento y la práctica de la Regla. Probablemente el hagiógrafo

[15] *Vita Benedicti Abbatis Anianensis, MGH SS,* XV, pág. 202.

infló la lista de monasterios del sur reformados por Benito en los primeros años[16], pero está claro que llegó a ser considerado como el mejor exponente de la Regla en Provenza y Gotia. Estas actividades lo dieron a conocer al hijo de Carlomagno, Luis, que era entonces rey de Aquitania y que le encomendó la misión de visitar las abadías de Aquitania e instruir a las comunidades en las prácticas benedictinas.

Cuando Luis sucedió a su padre como emperador, en el 814, ante Benito se abrió un campo de acción mucho más amplio. Luis vio en este hombre apasionado y decidido al vicario general que necesitaba para poner por obra el plan de uniformar la observancia monástica y darle el modelo universal previsto por Carlomagno. Lo llamó a la corte de Aquisgrán y, a fin de mantenerlo cerca, hizo construir para él una nueva abadía en el valle del Inden, a unos cuantos kilómetros del palacio imperial. Inden había de ser más que una residencia convenientemente situada para el canciller-monje del emperador: llegó a representar el papel central en la reforma monástica como modelo oficial de observancia benedictina para todas las abadías imperiales; una especie de colegio para personas de vida ascética, adonde se enviaba a los abades y a los monjes para aprender las prácticas oficiales, a fin de poder regresar a sus casas e instruir a sus propias comunidades. A Benito se le dio la autoridad de abad general sobre todos los monasterios de Francia situados entre el Loira y el Mosa. El programa de reformas y de homologación fue explicado a dos asambleas de abades que se reunieron en la capilla imperial de Aquisgrán: la primera en agosto del 816, la segunda en julio del 817. En el curso de los debates, estos dos sínodos, que fueron moderados por Benito, produjeron una serie de decretos que recibieron la sanción del emperador y que fueron posteriormente combinados en un edicto imperial que se conoce como Capitular monástica[17].

---

[16] O. G. Oexle, en *Forschungen zu monastischen u. geistlichen Gemeinschaften in Westfränkischen Bereich* (Múnich 1978), pág. 151, aduce que la abadía de Ile-Barbe fue organizada según la Regla benedictina por el arzobispo Leidrad de Lyon en torno al año 802 y que, contrariamente a las afirmaciones de Ardón, Benito de Aniano no tuvo ninguna parte en ello. En opinión de Oexle, la importancia de Benito de Aniano ha sido exagerada.

[17] Los textos originales de los decretos de Aquisgrán ya han sido aclarados y editados por Semmler en *CCM,* I (1963), págs. 451-468, 471-481. Semmler ha demostrado que la llamada *Capitulare Monasticum,* ed. A. Boretius, en *MGH Capitularia* (1883), I, págs. 343-349, es un documento producido en torno al 818/9 combinando las capitulares que contenían los decretos de los sínodos primero y segundo: «Zur Überlieferung der monastischen Gesetzgebung Ludwigs des Frommen», *Deutsches Archiv zur Erforschung des Mittelalters* 16 (1960), págs. 309-388.

El espíritu general de las ordenanzas de Aquisgrán se halla resumido en los decretos introductorios del primer sínodo: había de ser la observancia literal de la Regla benedictina, con exclusión de todas las demás. Todos los abades presentes, al regresar a sus casas, habían de leer y explicar la Regla a sus monjes, y hacer todo lo posible para practicarla meticulosamente. Los monjes capacitados para ello habían de aprenderla de memoria. Todos los presentes en el sínodo accedieron a celebrar el oficio divino de acuerdo con las instrucciones de la misma. El resto de las ordenanzas se explaya en otros varios detalles de la vida regular. Algunas de ellas tratan trivialidades, como no afeitarse en cuaresma; otras, materias más trascendentales, como el deber de los abades de compartir la vida de los hermanos. El objeto era redactar un compendio de costumbres comunes que todos habían de seguir. En algunos puntos de menor importancia, los decretos del segundo sínodo son menos restrictivos que los del primero. La Regla prohibía comer carne excepto a los enfermos; ¿incluía esta prohibición la carne de ave? El primer sínodo insistía en que sí: los monjes no habían de comer aves, a no ser que se tratara de enfermos. Pero el segundo sínodo dejaba la prohibición un poco más laxa para los tiempos de Navidad y Pascua. El primer sínodo seguía la Regla en la restricción de tomar baños, aunque permitía bañarse en Navidad y en Pascua; el segundo dejaba a la discreción del prior el mandato de tomar o no tomar baños. Estas enmiendas de menor importancia reflejan aparentemente la presión ejercida en este sínodo por un grupo más liberal que deseaba modificar el rigor de Benito de Aniano.

Hubo voces disidentes. Se pueden oír ecos apagados de los debates en los comentarios que escribía Haito de Basilea para sus monjes de Reichenau. Los sínodos decretaban que los abades compartieran la vida de sus monjes a la mesa y en el dormitorio; pero escribe Haito: «En este asunto, deseo valerme de la autoridad de la Regla, a la cual no ha de contradecir ninguna otra constitución nueva». En cuanto a prohibir a los abades comer con invitados a la entrada del monasterio, él sí había comido con invitados de vez en cuando, pero en la sala de visitas del abad, y «esta práctica deseamos mantenerla, a no ser que sea prohibida más claramente». El sínodo había prohibido comer aves, y él observa con acritud: «aunque no está prohibido por la autoridad de la Regla»[18]. No era Haito el único que tenía sus reservas. El plano para la reconstruc-

[18] El comentario de Haito está contenido en los llamados Estatutos de Murbach, *CCM*, I (1963), págs. 443-448.

ción de Sankt Gallen, bosquejado por el abad Gozberto poco después de los sínodos, incluía una casa y una cocina separadas para el abad y una casa de baños para los monjes[19]. Probablemente la camisa de fuerza que Benito de Aniano pretendía imponer no fue aceptada por muchas instituciones sin algunas modificaciones.

Con todo, los decretos de Aquisgrán no eran simplemente la expresión de esperanzas piadosas. Se tomaron medidas para hacerlos cumplir. El emperador nombró *missi* especiales para visitar los monasterios e indagar si se observaban los decretos. Se requirió a cada casa para que enviara representantes con el objeto de que residieran en Inden durante un cierto período de tiempo a fin de que aprendieran la observancia y de que a su regreso instruyeran a su comunidad. El aparato del Estado, primitivo y pesado, se aplicaba ahora a la tarea de imponer un modelo de vida uniforme en todos los monasterios imperiales. El resultado de este esfuerzo fue que, por todo el norte de Europa, la Regla de san Benito se convirtió, por primera vez, en la única norma de observancia para los monjes. Pero, paradójicamente, al producir esta homologación, Benito de Aniano puso al monacato occidental en una nueva senda que se apartaba cada vez más de la Regla. Por ejemplo, la autonomía de cada comunidad en la administración de sus asuntos internos se veía ahora recortada por la autoridad superior del abad general, que era respaldada por el gobierno secular. También la interpretación que Benito de Aniano hacía de la Regla estaba impregnada de prácticas galicanas de comienzos del siglo IX que se apartaban de manera significativa de las intenciones de san Benito y que distorsionaban la simetría de su modelo original. Los más aparentes entre estos cambios eran el amplio número de adiciones al oficio divino prescrito en la Regla. Escribía Teodemaro de Casino a Carlomagno: «No se puede creer que desagradara al bienaventurado padre Benito, más bien le agradaría, que alguien se cuidara de añadir algo suplementario a lo que él ordenara para las alabanzas divinas»[20]. Evidentemente Angilberto coincidía con él: su orden para Saint-Riquier preveía tres coros monásticos, cada uno de cien monjes y de treinta y cuatro muchachos, letanías, procesiones solemnes y la celebración de al menos treinta misas diarias en los distintos altares[21].

---

[19] W. Horn y E. Born, *The Plan of St Gall* (1979), I, pág. 24.

[20] *MGH Epistolae,* IV, pág. 511.

[21] Cf. *Chronique de Saint-Riquier,* págs. 70-71; véase el comentario de J. Hubert, «Saint-Riquier et le monachisme bénédictin en Gaulle à l'époque carolingienne», en *Il Monachesimo nell'alto medioevo* (Spoleto 1957), págs. 293-309.

Estas y otras ampliaciones del ritual hechas por entonces fueron aceptadas por Benito de Aniano y fueron prescritas por los decretos de Aquisgrán. Además de las siete horas canónicas de cada día, a los monjes se les exigía ahora que cantaran salmos adicionales antes del oficio nocturno, que visitaran en procesión los numerosos altares, y que recitaran diariamente el oficio de difuntos. Además de estos oficios, ahora había que celebrar diariamente la misa comunitaria o capitular, y se hizo práctica creciente que los monjes celebraran individualmente misas «privadas» en los numerosos altares que habían venido a caracterizar el edificio monástico.

Esta complejidad en la actividad litúrgica significaba que el monje pasaba en el coro una parte cada vez más larga del día. Este ritmo impuesto por Benito de Aniano se aceleró en los siglos x y xi con la evolución musical del canto. De esta manera, quedaba destruido el antiguo equilibrio entre oración, trabajo y estudio, que preconizaba la Regla. El oficio divino, que siempre había sido el punto central en la vida del monje, se convertía ahora en su ocupación casi exclusiva. Quedaba poco tiempo para el trabajo manual. Para este menester, el monasterio empleaba criados. Donde más propiamente se utilizaban las cualidades del monje era en el canto de las divinas alabanzas. En la reforma del siglo ix se originó la idea de que la ejecución perfecta de la liturgia era la función característica de la comunidad benedictina. Esto concordaba perfectamente con las ideas de los benefactores laicos y constituía el flujo incesante de oraciones que, así lo esperaban, los llevaría a ellos y a sus parientes al cielo. Para mantener este servicio vital era para lo que en primer lugar daban sus dotaciones de tierras y ofrecían sus hijos como refuerzo de las filas de la milicia espiritual.

Uno de los objetivos principales de los decretos de Aquisgrán había sido la puesta en práctica de normas de clausura más estrictas. San Benito había advertido de los peligros que acechaban a las almas de los hermanos cuando algún negocio los conducía al otro lado de los muros del monasterio. El monje ideal era fray Ratperto, historiador de Sankt Gallen, que rara vez ponía el pie fuera del claustro y temía como a la muerte salir de él, de suerte que sólo necesitaba dos pares de zapatos al año[22]. La otra cara del problema era cómo conseguir que el mundo exterior no se infiltrara en el claustro. Esto era lo que tenían en mente los miembros de la asamblea de Aquisgrán cuando ésta decretó que no hubiera otra escuela en el claustro que la de los niños oblatos. Se excluía

[22] *Casus S. Galli, MGH SS,* II, págs. 94, 97.

de ella a los clérigos y a las personas laicas. La intención de esta prohibición era preservar la paz y el aislamiento de la clausura monástica. Esto no impedía que el monasterio actuara como propietario y director de una escuela externa fuera de sus muros. Sabemos por Ekkehardo que Sankt Gallen tenía tanto una escuela claustral como una escuela externa en el siglo IX y que en las dos daban clase monjes[23]. Pero los espíritus más austeros se oponían a este tipo de arreglo: era más seguro dejar la dirección de la escuela externa en manos de un maestro seglar.

Aunque Benito de Aniano deseaba que los monjes estuvieran libres de la educación secular, anhelaba vivamente promocionar el estudio dentro del claustro. Pero el saber que él quería estaba limitado a lo que iba implícito en la *lectio divina* de la Regla benedictina: las Escrituras, Orígenes, Agustín y Jerónimo y, sobre todo, Gregorio el Grande: éste era el currículum que le prescribió a su discípulo Garnier. Era un programa concebido para aumentar el conocimiento de los dogmas de la fe y así llegar a la contemplación[24]. «Todo progreso viene de la lectura y de la meditación», escribía el abad Esmaragdo en *Diadema de monjes*[25]; pero la única lectura que recomienda es la de las Escrituras. Era una cultura más reducida y más exclusivamente monástica de lo que Alcuino ofreciera en la escuela palacial de Carlomagno o de lo que Einhardo había adquirido en Fulda antes de que los reformadores tomaran las riendas.

El cambio se ve reflejado en la producción literaria de los monasterios en el siglo IX. Eran ciertamente los centros principales del saber y de la producción de libros[26]. En las bibliotecas de Lorsch, Sankt Gallen y Saint-Amand, Virgilio, Horacio, Juvenal y Cicerón se codeaban con los tomos más pesados de los santos Padres. Doctos abades como Rábano Mauro, maestrescuela de Fulda, y Walafrido Strabo, alumno suyo que llegó a abad de Reichenau, curiosearon en los clásicos y escribieron auténtica poesía además de comentarios bíblicos y obras de teología ascética. Pero en conjunto, la contribución monástica al renacimiento carolingio estribó mayoritariamente en la transmisión, colección y conservación del pasado más que en nuevas creaciones. Las obras más características que surgieron de los escritorios en las abadías carolingias

---

[23] Citado en *The Plan of St Gall*, I, pág. 24 y n.

[24] Cf. J. Leclercq, F. Vandenbroucke y L. Bouyer, *The Spirituality of the Middle Ages* (1968), págs. 77-78.

[25] *PL* 102, 597.

[26] Para un análisis del saber monástico en el siglo IX, véase Rosamond McKitterick, *The Frankish Kingdoms under the Carolingians* (1983), págs. 200-227.

fueron copias de autores clásicos, comentarios a los libros de la Biblia, destilados a través de los Padres latinos, y antologías de textos patrísticos. El siglo IX vio también los primeros comentarios a la Regla benedictina, el de Esmaragdo y el de Hildemaro, que se convirtieron en clásicos de la literatura monástica. La compilación de florilegios, o antologías de los Padres, no era una obra original, pero al fin y a la postre sirvió para fines más ambiciosos de lo que sus autores pudieron prever: las antologías patrísticas del siglo IX proporcionaron el terreno abonado en el que pudieron los escolásticos posteriores cultivar plantas exóticas que nadie anteriormente había imaginado.

COLAPSO Y DISPERSIÓN

Benito de Aniano murió en el 821, y la organización a la que él había dado vida no le sobrevivió mucho tiempo. A Italia nunca se la había logrado atraer a la órbita de su programa reformista[27]. En las tierras germánicas del imperio, hay pruebas de que los *missi* llevaron a cabo visitas monásticas en la década del 830, pero el sistema se desmoronó con la desintegración de la autoridad imperial. No fue precisamente el problema de su aplicación lo que hizo que el plan se desvaneciera nada más comenzar: las condiciones del siglo IX dieron al traste con la vida monástica. Los monasterios, a diferencia de otros terratenientes acaudalados, eran comunidades inermes y sin defensas. En una sociedad violenta sólo podían sobrevivir mientras tuvieran el patrocinio y la protección efectiva de soberanos fuertes: y en los dominios de los carolingios posteriores estas condiciones dejaron de existir.

La guerra civil entre los hijos de Luis el Piadoso y el turbulento período que siguió a la partición del imperio en el 843 condujeron a la secularización generalizada de las abadías. Los reformadores nunca habían conseguido eliminar la práctica de nombrar abades seglares, y, durante los años de las revueltas, los contendientes distribuían las abadías entre los aristócratas que les seguían como medio de recompensarles por sus leales servicios. Los obispos francos recriminaron a Carlos el Calvo en el 844 por haber encomendado «lugares aun de más veneración, contra toda autoridad y razón y la costumbre de tus antepasados, al cuidado y al poder de laicos, que se sientan como abades en medio de sacerdotes y levitas y emiten leyes para la vida y conversación de és-

[27] G. Penco, *Storia del Monachesimo in Italia* (Roma 1961), pág. 170.

tos»[28]. La explotación de las tierras y de los edificios monásticos resultante distorsionaba la observancia de la regla y empobrecía a los monjes, que o bien se dispersaban o adoptaban la vida más acomodaticia de canónigos individuales y participaban en la repartición de los despojos.

La inestabilidad política y la explotación laica no fueron los únicos enemigos de la vida monástica organizada. Los monjes tenían que enfrentarse a enemigos más temibles: los vikingos paganos y los sarracenos. En el siglo IX la Europa cristiana se hallaba en estado de sitio. Irlanda, Inglaterra y el norte de la Galia sufrieron las devastaciones de los normandos. Las abadías situadas cerca de las costas o en los cursos de agua del interior de estos países eran objetivos facilísimos. Lindisfarne, Clonfert y Clonmacnoise fueron de los primeros que sufrieron los saqueos. Las abadías más accesibles cerca de la costa norte de la Galia y a lo largo de los valles del Sena, del Mosa y del Loira cayeron víctimas de los ataques de los depredadores. Los monasterios del valle del Ródano y de la Italia central sufrieron el mismo sino a manos de los sarracenos, que se habían establecido en los Alpes Marítimos así como en Sicilia. En el 883 incendiaron Casino y exterminaron a los monjes, dejando el monasterio desierto los siguientes sesenta años. Las comunidades de algunas de las abadías expoliadas escaparon de los atacantes y se dispersaron. Otras llevaron una existencia precaria como refugiados. Así aconteció a los monjes de San Filiberto de Noirmoutier, que huyeron de los daneses en el 836. Unos años más tarde Carlos el Calvo les hizo una donación de tierras para que les sirvieran de refugio contra el «ataque de los crueles normandos»[29]. De hecho, fueron acogidos sucesivamente en cinco monasterios antes de encontrar una casa permanente en Tournus treinta y nueve años más tarde. Su odisea fue paralela a la de los monjes de Lindisfarne, que huyeron a tierra firme ante el segundo ataque danés, llevándose el cuerpo de san Cuthberto, y vagaron por Northumbria con su preciosa carga durante siete años, hasta que encontraron residencia en Chester-le-Street. Estas migraciones obligadas fueron corrientes en este período.

Antes de que acabara el siglo, la observancia monástica regular casi había desaparecido de la Galia occidental y de Inglaterra. Alfredo de Wessex se lamentaba por la destrucción de las abadías anglosajonas y

---

[28] *MGH Capitularia Regum Francorum,* II, pág. 115.

[29] *Recueil des actes de Charles II le Chauve,* ed. G. Tessier, I (París 1943), núm. 91; citado por Jane Martindale, «The kingdom of Aquitaine and the dissolution of the Carolingian fisc», en *Francia, Forschungen zur Westeuropäischen Geschichte* 11 (1984), pág. 163 y n.

de sus bibliotecas. Alfredo acometió la empresa de restaurar la vida benedictina en sus nuevas fundaciones de Athelney y Shaftesbury, pero este proyecto tuvo poco éxito: para un resurgimiento a gran escala habría que esperar tiempos más estables. En las tierras de Germania oriental, la observancia religiosa y el saber sobrevivieron en Fulda y en Sankt Gallen; Reichenau fue una isla de paz y de saber bajo el apacible abadiato de Walafrido Strabo.

El biógrafo de san Odón explica la situación de otras partes de la Galia. Odón, hijo de un caballero franco, estaba de joven cómodamente instalado en una canonjía de Tours, cuando la lectura de la Regla de san Benito le convenció de que debía hacerse monje. Con un amigo de ideas parecidas, se puso en marcha para buscar un monasterio donde se observara la Regla, pero recorrieron la mayor parte de Francia sin encontrar ninguno. Odón regresó decepcionado; pero su amigo se adentró más en el país y, por fin, descubrió lo que habían estado buscando en la remota abadía de Baume, en las estribaciones occidentales del Jura; era un monasterio en el que había sobrevivido la observancia de san Benito de Aniano. El abad era el burgundio Berno, que había sido llamado allí para restaurar en él la vida regular siguiendo los decretos de Aquisgrán. El amigo envió estas noticias a Odón, y ambos tomaron el hábito en este monasterio. Unos años más tarde, cuando el duque Guillermo de Aquitania decidió fundar un monasterio en sus propiedades de Burgundia, buscó el consejo del abad Berno. Duque y abad se pusieron juntos en camino para dar con un lugar adecuado, y Berno seleccionó el valle de Cluny, ricamente poblado de árboles. Guillermo protestó: aquellos eran sus terrenos de caza favoritos. Pero Berno fue inexorable: «¿Qué te será de más utilidad, oh duque, si juzgas sabiamente: las plegarias de los monjes o los aullidos de los podencos?». Guillermo cedió y Berno se convirtió en el primer abad de la nueva fundación. Así fue como Berno se convirtió en el vínculo entre la reforma de san Benito de Aniano y el monacato de Cluny, que había de dominar la vida religiosa de los doscientos años siguientes.

VI

LA ÉPOCA DE CLUNY

SURGE CLUNY

Se habría necesitado visión profética para discernir en la plantación iniciada por el duque Guillermo el año 909 el grano de la semilla que había de crecer hasta convertirse en un árbol pujante. En el cenit de su esplendor, a finales del siglo XI, Cluny era la capital de un enorme imperio monástico que se extendía por toda la Europa occidental. Era un vivero de prelados fervorosos y el guía de príncipes piadosos. Sus santos y sabios abades eran prominentes consejeros en las cortes de papas y emperadores. Antes de que León IX ascendiera al solio pontificio, a finales de 1048, e hiciera de Roma la sede del movimiento llamado reforma gregoriana, era a Cluny adonde los hombres dirigían su mirada en busca de guía espiritual y de inspiración religiosa. Incluso después de que hubieran pasado sus días álgidos, y su creatividad y la confianza en sus posibilidades hubieran empezado a decaer, siguió siendo una fuerza poderosa en el mundo de las políticas eclesiástica y secular del siglo XII. Pero todo esto es adelantar acontecimientos. En el siglo X Cluny representa la restauración de la vida monástica benedictina, entendida primordialmente como lo había hecho Benito de Aniano un siglo antes.

En el empeño por revitalizar la estricta observancia de la Regla, esta casa de Cluny no estuvo sola. Contó con la afinidad espiritual de Baume y San Martín de Autun, y fue coetánea también de otros centros importantes de igual signo. Pocos años después de su fundación, el conde de Flandes Arnulfo I patrocinó un resurgimiento monástico. Para este ob-

jetivo, encontró un entusiasta colaborador en Gerardo de Brogne, joven noble que había adoptado la vida ascética y creado un monasterio en sus tierras patrimoniales de Brogne. Bajo el activo patrocinio del conde, restauró la observancia benedictina, primero en Saint-Bavo de Gante y San Pedro en Blandin, y luego en las otras abadías flamencas de Saint-Bertin, Saint-Amand y Saint-Omer. En el año 933 comenzó en Lorena un resurgimiento semejante de dimensiones aun mayores, cuando la abadía de Gorze fue reformada por Juan de Gorze y el arcediano Einoldo, que actuaban bajo la autoridad del obispo de Metz. En Alemania Gorze se convirtió, a su vez, en la cabeza de una gran federación de abadías reformadas. Lo sorprendente de los promotores del resurgimiento monástico en el siglo x es que actuaban independientemente los unos de los otros en las distintas zonas y expresaban, por lo que parece, una necesidad común percibida por ascetas individuales y por patronos laicos. Además, a pesar de las diferencias en la organización, los tres grupos eran deudores, en su inspiración y en sus ideas formativas, de la obra de san Benito de Aniano.

De Berno, su primer abad, Cluny recibió la organización básica de su régimen interno. También a él y al duque Guillermo debió una característica de sus constituciones que capacitó a la abadía para conservar su identidad y le proporcionó la base sobre la que se construyó su grandeza posterior: estas constituciones le confirieron un grado de autonomía que era todavía desconocido en una institución monástica. La carta de fundación de Guillermo autorizaba expresamente a los monjes a que eligieran a su abad después de la muerte de Berno, sin interferencias de ninguna persona externa, fuera laica o eclesiástica. El abad y la comunidad habían de tener control único e indiviso sobre sus propiedades, libres de todo intrusismo de cualquier poder secular, incluyendo el del propio Guillermo.

A fin de garantizar esta inmunidad, Guillermo recurrió a un mecanismo que ya habían adoptado algunos otros fundadores durante los cincuenta años precedentes: confirió la propiedad de la institución a los apóstoles Pedro y Pablo y la colocó bajo la protección inmediata de la Sede Apostólica. En reconocimiento de esta relación especial, la abadía había de pagar un *censo* o tributo de diez sueldos cada cinco años para mantener encendidas las luces que ardían en torno al altar de San Pedro en Roma. Trabajos recientes han demostrado que esta disposición no era tan original como en algún tiempo se había creído[1]. Otros benefac-

[1] Para un comentario moderno sobre esta carta y sus precedentes, véase H. E. J. Cowdrey, *The Cluniacs and the Gregorian Reform* (1970), págs. 8-15.

tores habían donado sus fundaciones monásticas a San Pedro. En cualquier caso, la invocación del obispo de Roma como protector del monasterio puede que, en estos tiempos, fuera poco más que un acto de sentido simbólico, pues los papas del siglo x, inmersos en la política dinástica de Roma, parecían carecer o de la voluntad o de los medios para defender a sus protegidos distantes. Lo que hacía de Cluny un caso distinto era que el vínculo con Roma se desarrolló hasta convertirse en una relación especial de ventajas mutuas, que proporcionaron a la abadía la capacidad de alcanzar su posición especial de independencia, privilegio y poder. Este desarrollo fue, en gran parte, obra de una serie de hombres extraordinariamente dotados que rigieron Cluny durante los ciento cuarenta años siguientes.

A este respecto, las ordenanzas del duque Guillermo, que estaban ausentes de egoísmo y que concedían a los monjes completa libertad para elegir a su abad, fueron una provisión de importancia capital. De hecho, esta libertad, por la que en vano habían luchado los reformadores anteriores, no fue ejercida de la manera especificada en la Regla; pues Berno y los tres abades que lo siguieron designaron a sus sucesores. Pero fue un factor primordial para determinar la influencia que ejerció Cluny. Ello produjo en san Odón (926-944), san Mayeul (965-994), san Odilón (994-1048) y san Hugo (1049-1109) cuatro guías de espiritualidad geniales, cada uno de los cuales, con su propio estilo, grabó su impronta no sólo en el régimen de Cluny sino también en la vida religiosa de su tiempo.

Gran parte de lo que fue característico del ideal cluniacense fue creación de Odón, que, estando de maestro de oblatos en Baume, fue escogido para suceder al abad Berno. Él dio a la vocación monástica una nueva teología y un nuevo sentido de misión. La visión del mundo que él nos pinta en su *Ocupación de la mente* —extensa meditación escrita en hexámetros— es monótonamente sombría. Los males de la sociedad eran prueba convincente de que el fin del mundo y el día del Juicio eran inminentes. Poca esperanza parecía haber para la gran masa de la humanidad, que estaba esclavizada por la concupiscencia. La única vía segura para salvarse radicaba en el arrepentimiento y la conversión y en la entrada en la vida monástica. Los monjes eran la Iglesia de Pentecostés creada y renovada por el Espíritu Santo. Si renunciaban al mundo por completo y eran fieles a su llamada, vivían ya en el paraíso: el gran silencio que envolvía el claustro era participación del silencio eterno de Dios; y el monje estaba unido con Dios por medio de la práctica de la oración ininterrum-

pida[2]. Esta convicción de que la vida benedictina restaurada era la plenitud única y auténtica de la vocación cristiana era la esencia de la apelación que Cluny hizo a la sociedad de su tiempo.

A sus discípulos y admiradores el propio Odón les parecía la personificación viviente del ideal benedictino. Enseñaba el mensaje de renuncia con fervor evangélico. Escribía fray Juan, su biógrafo: «Me encontró en Roma, atrapado en el ajetreo de los deseos terrenos, y, compadecido, me sacó en su red como a un pez»[3]. Observaba la regla meticulosamente. Algún bromista del claustro le puso el apodo de «Cavazanjas», pues iba de un sitio para otro manteniendo constante control sobre sus ojos, con la cabeza encorvada y la vista fija en el suelo. Dos de las prácticas que inculcaba a sus monjes llegaron a ser consideradas como señales distintivas de la primitiva observancia cluniacense: el silencio continuo y el uso constante de la oración vocal. El monje había de recitar los salmos no sólo en el coro sino dondequiera que se dirigiese o cualquiera que fuese lo que estuviera haciendo. Fray Juan recordaba un incidente ocurrido durante uno de sus muchos viajes por los Alpes. Una banda de ladrones estaba al acecho de caminantes. Pero el jefe de la banda quedó atónito ante el insólito espectáculo de un cortejo que avanzaba con las cabezas encorvadas y cantando salmos incesantemente, y murmuró: «No recuerdo haber visto nunca anteriormente hombres como éstos». Y no dejó que sus hombres los atacaran[4]. Otro de los discípulos de Odón, fray Godofredo, había aprendido la lección del silencio tan bien que, como consecuencia, perdió uno de los caballos de la comunidad: mientras su grupo estaba en Roma, a él lo habían puesto al cuidado de los caballos, que habían dejado pastando durante la noche; en vez de gritar a los vigilantes que estaban dormidos durante las horas del silencio mayor, dejó que un ladrón montara uno de los animales y se marchara con él[5].

En asunto de edificios y bienes materiales, Cluny todavía era pobre en tiempos de Odón. Éste ya vio acabada la primera iglesia, pero cuando fue a consagrarla el obispo de Mâcon, los monjes quedaron en una situación embarazosa debido al enorme séquito que le acompañaba, ya que no tenían medios suficientes para dar de comer a todos sus compo-

---

[2] Para la doctrina de Odón sobre la vida monástica, véase R. Morghen, «Monastic Reform and Cluniac spirituality», en *Cluniac Monasticism in the Central Middle Ages*, ed. Noreen Hunt (1971), págs. 11-28; y K. Hallinger, *ibid.*, págs. 29-55.

[3] *Vita S. Odonis, PL* 133, 45.

[4] *Ibid.*, 71.

[5] *Ibid.*, 66.

nentes. Este contratiempo vino a arreglarlo, según fray Juan, un jabalí que llegó y llamó a la puerta con las patas delanteras y que, al no conseguir entrar, se echó a la entrada y se ofreció complaciente a los venablos episcopales. Con todo, a pesar de estas humildes circunstancias, ya estaba propagándose la reputación de Cluny como modelo de observancia benedictina, y a Odón lo invitaban príncipes y obispos a emprender la reforma de otros monasterios. Fleury y Romanmôtier fueron de las primeras abadías francesas en que Odón restauró la observancia regular. Para promover su misión de reforma monástica, obtuvo del papa Juan XI en el 931 un privilegio de muchísima trascendencia. Por él se autorizaba a Cluny a aceptar a los refugiados que acudieran de cualquier otro monasterio en busca de una observancia más estricta. Consiguió el mismo privilegio para Déols y, unos años más tarde, también para Fleury. Estas bulas conferían, de hecho, reconocimiento oficial a la reforma cluniacense y autorizaban su expansión.

Fueron el régimen de Odón y su carismática personalidad los elementos que colocaron a Cluny en la senda por la cual llegó a la posición que alcanzó en Europa. El propio Odón fue toda una figura en la escena europea. Buscando constantemente la aprobación papal para su obra de renovación monástica, desarrolló una relación especial con Roma en unos momentos en que la influencia papal sobre las iglesias del norte de Europa estaba en horas bajas. Su reputación fuera de Francia quedó demostrada sorprendentemente por el hecho de que sólo veinticinco años después de la fundación de Cluny, Odón fue invitado por un soberano secular a emprender la reforma de los monasterios de Roma y del ducado romano. Por esta época (en torno al 930) Roma estaba gobernada por el senador Alberico, hijo de la célebre dama Marozia y jefe de la dinastía de los Teofilactos. Para entonces, los monasterios romanos ya estaban secularizados en su mayoría. Las instituciones que atendían a las basílicas patriarcales de la ciudad y a la abadía imperial de Farfa, en la Sabina, estaban ocupadas por canónigos seculares casados. Alberico no ha tenido buena prensa entre los historiadores eclesiásticos. Se ha aducido que, si patrocinó el resurgimiento monástico lo hizo por razones puramente mundanas: el apoderarse de nuevo de las tierras eclesiásticas que habían caído en manos de familias rivales y distribuirlas otra vez le serviría para fortalecer el dominio de su dinastía sobre el ducado. Ciertamente no tuvo ningún escrúpulo en imponer al frente del papado a su propio hijo, el disoluto y semianalfabeto Juan XII, a fin de perpetuar la fortuna de la familia. Cualesquiera que fueran sus motivos, respaldó con su autoridad a Odón, que se embarcó en esta empresa en

el 936. En los años siguientes, Odón permaneció durante seis prolongados períodos en la ciudad, introdujo la observancia cluniacensé en San Pablo Extramuros y en Farfa, y presidió la abadía recién fundada de Santa María, sobre el Aventino, que fue construida a partir de uno de los palacios de Alberico. Éste lo donó expresamente con esa finalidad[6]. Ninguno de los monasterios romanos fue colocado en relación de dependencia con respecto a Cluny en estos momentos, y la obra reformadora de Odón no fue duradera; pero dejó impreso en la capital de la cristiandad el reconocimiento de Cluny como portaestandarte de la vida benedictina regular.

La expansión de la familia cluniacense que Odón había iniciado fue continuada por Mayeul, cuya vida se asemejó a la de Odón en muchos aspectos. También él había entrado de adulto en la vida monástica. Ya era arcediano cuando llamó a las puertas de Cluny. Había ido de escuela en escuela y había adquirido el amor por los filósofos y los poetas a que después había de renunciar con tal furia que ni los leía ni soportaba que otros los leyeran: «Os bastan los poetas divinos; ¿qué necesidad tenéis de contaminaros con la voluptuosa elocuencia de Virgilio?»[7]. Pero nunca abandonó el hábito de la lectura, de suerte que incluso cabalgaba sobre la silla de montar con un libro abierto en las manos. Ya de abad, recibía constantemente ruegos para que fuera a reformar otros monasterios, cosa que lo ocupaba en frecuentes y prolongadas ausencias de Cluny. Su *Vida,* escrita por fray Siro, está llena de anécdotas relativas a sus viajes a Italia. En una ocasión fue capturado por unos sarracenos cuando cruzaba los Alpes y hubo de ser rescatado con dinero. En Roma era un personaje familiar y siempre se le recibía cordialmente en la corte imperial, donde se ganó la admiración de la emperatriz viuda Adelaida. Ésta consiguió que introdujera la observancia cluniacense en la nueva fundación de San Salvatore, en Pavía; y cuando quedó vacante la Sede Romana, ella y su hijo, Otón II, lo presionaron para que aceptara el papado. Pero él rehusó la distinción de ser el primer papa cluniacense, diciendo que no le agradaba la forma de ser de los romanos y que, en todo caso, no deseaba abandonar la vida monástica ni a los monjes que estaban bajo su cuidado.

---

[6] Sobre la obra de Odón en Roma, véase E. Sackur, *Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen u. allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit* (Halle 1892-1894), I, págs. 99-114; y B. Hamilton, «Monastic revival in tenth-century Rome», en *Studia Monastica* IV (1962), págs. 35-68.

[7] *Vita S. Maioli, PL* 137, 752.

EL IMPERIO CLUNIACENSE

El celo y la energía misioneros de Odón y Mayeul colocaron a Cluny en el centro del mapa monástico de Europa. Pero fueron los gobiernos de Odilón y de Hugo los que levantaron su gran imperio espiritual. La extraordinaria pujanza de estos dos hombres, ambos muy longevos, duró ciento quince años. Odilón, personaje ascético, de complexión delgada, siempre bondadoso y abierto en sus relaciones con los monjes, «el arcángel de los monjes» para Fulberto de Chartres, tenía una mente prodigiosa y un don de gentes que hicieron de él una de las figuras más atractivas de la galería de santos cluniacenses[8]. Al igual que su predecesor, viajero constante por la causa de la revitalización y la reforma monásticas, fue amigo y consejero de papas y reyes, y se movía como en su abadía por las cortes de Europa. Fue por medio de sus esfuerzos incansables como empezaron a surgir los primeros esbozos del imperio monástico de Cluny. Además de las abadías de Francia, Italia y España que aceptaron costumbres cluniacenses, un número creciente de monasterios fueron donados a Cluny por sus patronos, permaneciendo como dependencias directas, en el sentido de que el abad de Cluny era su superior. El proceso de constitución de una orden cluniacense dio un paso más con el privilegio de exención que Odilón obtuvo del papado. Al igual que los abades anteriores, solicitó con asiduidad el apoyo papal para la reforma monástica. Utilizó sus influencias en Roma para desvincular a Cluny de la autoridad diocesana. En el 998 logró del papa Gregorio V un privilegio por el que ningún obispo podía celebrar misa ni realizar ordenaciones en una abadía a no ser que fuera invitado a ello por el abad. El paso final hacia la autonomía se dio en 1024, cuando Odilón se aseguró del papa Juan XIX una concesión de exención completa de la jurisdicción del obispo de Mâcon. Este privilegio colocaba a Cluny bajo la autoridad directa de la Sede Romana. Esta exención se extendía a los monjes de Cluny dondequiera que residieran. De hecho, liberaba del control episcopal a todas las dependencias de Cluny y las dejaba bajo la única supervisión del abad de Cluny.

---

[8] Véase la *Vita S. Odilonis* de su alumno Jotsaldo en *PL* 142, 897-940. Para un retrato moderno y sorprendente, véase R. W. Southern, *The Making of the Middle Ages* (1953), págs. 158-159.

La necesidad de supervisar todas las casas dependientes mantuvo a Odilón en continuos viajes durante los años siguientes. Pero Cluny estaba donde se hallara su corazón y Odilón siempre trataba de regresar a su abadía para las fiestas principales. Se deleitaba en los triunfos de su institución al contemplar con fruición el creciente número de novicios y el de monjes de otros lugares que iban a ella para aprender la observancia. A este respecto escribía Jotsaldo, su alumno y biógrafo: «¡Con qué alegría se levantaba en medio de aquel coro sacro, mirando a izquierda y derecha, a su nueva plantación, que era su corona!»[9].

El éxito había conseguido para la abadía una riada de dotaciones. Las estrecheces de los primeros días habían quedado olvidadas y la exaltada grandeza del ideal cluniacense empezaba ahora a tomar forma palpable en magníficos edificios. A fin de acomodar al creciente número de sus miembros, Mayeul había sustituido la iglesia de los tiempos de Odón por un nuevo edificio, más grandioso. Odilón emprendió la reconstrucción de los edificios domésticos de la comunidad. Fue un gran constructor: lo renovó todo, escribe Jotsaldo, excepto las paredes de la iglesia. Se edificaron un nuevo refectorio y un nuevo dormitorio, así como una hospedería de dos secciones: una de cuarenta camas para hombres y otra de treinta para mujeres. Pero de lo que más orgulloso estaba era del claustro, que hizo reconstruir con pilares de mármol que había conseguido en Provenza y que hizo transportar en barcazas río arriba por el Ródano y el Saona. Dice Jotsaldo: «Solía jactarse de que lo había encontrado de madera y lo dejaba de mármol, siguiendo el ejemplo de Octavio César, que, según dicen los historiadores, encontró una Roma de ladrillo y la dejó de mármol»[10].

Al asumir Hugo el abadiato, Cluny entró en su último período de expansión, que también fue el de mayor grandeza. El año 1049, año de su comienzo, marcó también un hito importante en la historia de la Iglesia secular. Este año vio la llegada a Roma del primo del emperador, Bruno de Toul, que, con el nombre de León IX, inauguró un nuevo estilo de gobierno papal. El primer año del pontificado de León resultó de hecho un *annus mirabilis* para el partido, creciente en número, de eclesiásticos de altas miras que presionaban para reformar los abusos y poner coto a la secularización de los cargos eclesiásticos. Después de una enérgica incursión para restaurar la disciplina clerical en Roma, León se dispuso

---

[9] *PL* 142, 906.

[10] *Ibid.*, 908. Para los edificios de Cluny, véase J. Hourlier, «Le monastère de Saint Odilon», *Studia Anselmiana* 50 (1962), págs. 5-21. Una monografía autorizada es la de K. Conant, *Cluny: Les églises et la maison du Chef d'Ordre* (Mâcon 1968).

a hacer sentir su presencia al norte de los Alpes. Convocó a obispos y abades para que se reunieran con él en asamblea en Reims y en Maguncia. A los prelados que asistieron se los sometió a un examen sobre las circunstancias que habían rodeado sus nombramientos y se les preguntó si habían pagado dinero para conseguir sus cargos. Los que admitieron haberlo hecho así fueron sometidos a severa disciplina; los ausentes fueron suspendidos en sus cargos; los desobedientes fueron excomulgados; y se promulgaron nuevos cánones. Este estallido de actividades daba a entender que el papa había dado los pasos necesarios para ponerse al frente de un movimiento de reforma. Inauguraba una nueva fase en la que el papado exigía para sí un papel de intervención cada vez más activo en los asuntos de las iglesias locales y cuestionaba el dominio de la Iglesia por los soberanos seculares. Era significativo que el sínodo convocado por León en Reims fuera recibido con desaires por el rey de Francia. El ataque del papa contra la simonía había lanzado el primer desafío por el control de los cargos eclesiásticos, que había de llevar a la querella de las Investiduras.

Por su idealismo, su afirmación de la autonomía espiritual y sus constantes apelaciones a la protección del papa, Cluny había contribuido a crear el clima espiritual necesario para que pudiera florecer el movimiento reformista y difícilmente podía evitar verse arrastrada al conflicto inminente entre el papado y los soberanos seculares. Gracias a la posición conseguida por sus predecesores, el abad Hugo entraba de repente a desempeñar un papel importante en Europa. Su nacimiento y su propio talento lo tenían bien equipado para este menester. Había nacido para la púrpura. Era hijo de un conde de Brionnais y tenía conexiones familiares con la más alta aristocracia de Aquitania y de Borgoña [11]. Había entrado en el noviciado de Cluny en la adolescencia. Odilón, que no tenía acepción de personas pero que era muy perspicaz para ver si alguien tenía dotes de dirección, lo nombró prior cuando Hugo contaba sólo veintidós años. Su devoción, nada afectada, por la Regla y el haber conducido con éxito la dirección de los asuntos externos de la abadía durante los últimos años de Odilón lo señalaron como su claro sucesor. Era alto y de buena constitución, con una presencia física impresionante. Su agudeza de juicio se combinaba con una cortesía y una capacidad de percepción que invitaban a hacerle confidencias. Tenía todas las cualidades mentales y persona-

[11] Sobre el gobierno de Hugo, véase Noreen Hunt, *Cluny under St Hugh 1049-1109* (1967).

les del directivo eficiente, todo lo cual pugnaba dentro de su alma contra la humildad que, como a monje, se le había inculcado profundamente. Respondió con todo candor cuando, lo mismo que a los demás abades, le preguntaron en el concilio de Reims cómo había obtenido el abadiato: «La carne lo deseaba, pero la mente y la parte racional lo rehusaban»[12]. Leía mucho, pero parece que no sintió atractivo especial alguno por escribir. Su talento pertenecía a otro tipo de actividades: planificar, dirigir y construir. La mortificación intensa de su cuerpo y la oración constante lo habían capacitado para sublimar las ambiciones personales convirtiéndolas en una voluntad infatigable de promover el ideal monástico y realzar la grandeza de Cluny. Su apasionamiento por supervisar las casas dependientes de su orden lo convirtió en viajero constante, y era una figura familiar entre muchos de los obispos de Francia y de Italia así como un visitante asiduo en la corte del emperador y en la del rey de Francia; en ambas se le recibía siempre con cordialidad. Siendo prior, había conocido ya al emperador Enrique III y se había ganado su confianza. Más tarde aceptó la invitación de ser el padrino de Enrique IV. Fue la ya larga relación de los superiores de Cluny con la familia imperial, así como sus lazos con el papado, plenamente desarrollados, lo que le obligó a asumir una función especial en la lucha de las Investiduras.

Los cluniacenses estaban obligados a sentirse profundamente identificados con muchos de los objetivos e ideales del movimiento de la reforma gregoriana. Hacían completamente suya la parte de la reforma que tenía como fin la purificación de la Iglesia en lo referente a sus abusos y a rescatarla de la explotación que sufría de parte de los gobernantes seculares. El hecho de que debieran su propia libertad respecto a interferencias laicas y a la jurisdicción episcopal al favor de san Pedro y de su vicario los convertía en aliados naturales del papado en su lucha por afirmar su autoridad espiritual en toda la cristiandad. Por otro lado, la propagación del monacato cluniacense se debía al entusiasmo de príncipes piadosos. Su larga historia de colaboración con soberanos laicos, sobre todo con la familia imperial germana, predisponía a los superiores de Cluny a adoptar una actitud cauta ante las exigencias hierocráticas más radicales presentadas por Gregorio VII[13]. Este dilema queda plenamente de manifiesto en el papel des-

---

[12] *Vita S. Hugonis, PL* 159, 865-866.

[13] Las relaciones de Cluny con la reforma gregoriana han sido investigadas por Cowdrey, *op. cit.*

empeñado por el abad Hugo en la agria lucha entre Gregorio y el emperador Enrique IV.

El propio Gregorio había sido monje posiblemente en Santa María del Aventino, que tenía lazos con Cluny, y admiraba el ideal cluniacense. Hugo fue el amigo al que Gregorio dirigió la mirada en busca de apoyo en los días más oscuros de sus luchas. En 1075 le abría su corazón de par en par en una larga carta escrita en momentos de profunda depresión y desánimo ante la oposición violenta contra sus decretos sobre el celibato clerical y la investidura laica. Pero Hugo era también el padrino y consejero de Enrique. Esto no le permitía, en modo alguno, mantenerse al margen de la contienda. Así que concentró todos sus esfuerzos para conseguir la reconciliación. De hecho, fue uno de los principales artífices del dramático encuentro entre el papa y el emperador electo en Canosa en 1077, asistió a las negociaciones, y testificó el juramento emitido por Enrique sobre la puesta en práctica de los términos del concordato. Seis años más tarde, cuando el ejército alemán sitiaba Roma y Gregorio estaba atrapado en el castillo de Sant'Angelo, a Hugo se le permitió cruzar las líneas en un intento infructuoso por mediar entre Enrique y el papa. El que consiguiera conservar la confianza y el afecto de los dos contendientes a lo largo de todas sus luchas, es el reconocimiento de su objetividad y de su habilidad diplomática. Pero, naturalmente, en última instancia los intereses así como los ideales de Cluny estaban abocados a alinearse con el papado de Gregorio. Si Hugo sintió una penosa división en sus lealtades personales, nunca flaqueó en su apoyo al programa papal de reformas y sirvió bien a Gregorio como legado papal en Francia. Otros monjes cluniacenses sirvieron también en la curia papal; y la antigua alianza quedó consumada cuando, en 1088, Odón, antiguo gran prior de Cluny y a la sazón cardenal obispo de Ostia, fue elegido papa con el nombre de Urbano II.

Durante el abadiato de Hugo, que duró sesenta años, Cluny llegó a la cima de su poder y de su aprecio social. Urbano II fue sólo el más sobresaliente de la serie de monjes cluniacenses que fueron reclutados para las filas del episcopado. Fue también durante el abadiato de Hugo cuando empezó a surgir una red vasta y compleja de relaciones entre Cluny y sus dependencias que ha dejado perpleja a la capacidad descriptiva de los historiadores modernos. Las fundaciones nuevas que eran colonizadas por monjes de Cluny eran organizadas como prioratos inmediatamente dependientes de la casa madre. Ésta nombraba al superior de cada casa, que con frecuencia procedía de la propia Cluny. Hugo presionó también a las abadías reformadas por Cluny para que acepta-

ran quedar como simples prioratos. Las abadías antiguas y ricas, como Vézelay y Moissac, a las que se permitió conservar su condición abacial, permanecieron sometidas al control del abad de Cluny, que o bien nombraba al superior o supervisaba la elección del abad. Algunas de las abadías subordinadas y algunos de los prioratos se convirtieron, a su vez, en madres y supervisoras de una gran familia de monasterios dependientes. Moissac, en la región de Toulouse, adquirió un cúmulo de casas en Cataluña. El priorato de La Charité, situado en un valle del curso superior del Loira, tenía una extensa familia de unas setenta dependencias, algunas de ellas lejanas, que comprendían cinco fundaciones en la Inglaterra posterior a la conquista de Guillermo. Además de esta serie de monasterios que permanecieron en una relación de dependencia directa o indirecta, hubo un círculo cambiante de instituciones satélites que fueron arrastradas a la organización después de aceptar la observancia cluniacense, pero que a continuación recobraron la independencia. Hubo otras también que adoptaron la práctica de Cluny sin renunciar jamás a su autonomía.

Estos distintos grados de relación eran los existentes mayoritariamente en Europa a fines del siglo XI. En el ducado de Roma, la antigua abadía de Farfa quedó restaurada para la observancia cluniacense con la ayuda de Odilón, pero nunca estuvo constitucionalmente subordinada a Cluny. Por contra, durante el abadiato de Hugo, se fundó en el norte de Italia una serie de prioratos dependientes: en Lodi, Pontida y en la región de Milán. El foco más importante de la influencia cluniacense en Germania fue la abadía suaba de Hirsau, que adoptó la observancia cluniacense después de 1079 bajo la guía del abad Guillermo de Hirsau, quien consiguió que Ulrico, prior de Zell, compilara un código de costumbres para él. Pero la propia Hirsau nunca fue filial directa de Cluny. En la península ibérica, Cluny adquirió un grupo de monasterios subsidiarios después de 1072, gracias al entusiasta patrocinio de Alfonso VI de León y Castilla. La penetración cluniacense en los reinos hispánicos empezó en tiempos de Odilón, cuando Sancho el Grande envió monjes a Cluny a aprender la observancia para introducirla luego en San Juan de la Peña, Aragón. Los lazos personales con la dinastía regia fraguados por Odilón quedaron reforzados en tiempos de Hugo con el matrimonio de la sobrina de éste y Alfonso VI. Alfonso entregó a Cluny varios monasterios, pero el carácter distintivo de la abadía francesa quedó diseminado por la península no tanto en sus prioratos subsidiarios cuanto en las abadías que adoptaron sus costumbres sin convertirse en dependencias. La principal de ellas fue la abadía regia de Sahagún,

León, a la que Alfonso obligó a aceptar las costumbres de Cluny en 1080 así como a un monje cluniacense por abad. De hecho, Sahagún se convirtió en el transmisor principal de la observancia cluniacense en los monasterios de León-Castilla.

Este desarticulado imperio espiritual no era una orden en el sentido propio del término. Era una vasta extensión espacial que se asemejaba a la idea que san Benito tenía de un monasterio como una comunidad familiar que vivía bajo la dirección personal de un padre, el abad. Todos los monjes cluniacenses, dondequiera que se encontraran, eran en teoría miembros de la comunidad de la propia Cluny. Cuando visitaban la casa madre, tenían derecho a ocupar su lugar en el capítulo. Los postulantes que habían sido admitidos en cualquier casa de la congregación, una vez que habían completado su noviciado, eran enviados a hacer su profesión ante el abad de Cluny o existía también otra alternativa: esperar su visita al monasterio donde residía el postulante. El abad de Cluny era el padre espiritual de todos los monjes cluniacenses dondequiera que estuvieran. Esta idea forzaba el modelo de san Benito hasta el extremo. Pues, aunque Odilón y Hugo viajaban infatigablemente visitando las casas filiales, cualquier tipo de supervisión eficaz sobre una congregación tan enorme estaba claramente más allá de los límites de la capacidad de cualquier hombre. Con el paso del tiempo, la relación entre la casa madre y las dependientes perdió la intimidad de los lazos filiales y asumió algunos matices de los señoríos feudales, como los que existían en el mundo secular. El papel del abad de Cluny se convirtió en el de un potentado distante, al que cada casa de la congregación debía obediencia y al que se dirigía la mirada en busca de protección. La señal de esta sujeción era el impuesto o *censo* que pagaban a Cluny todas las casas filiales.

El imperio cluniacense carecía de una organización efectiva, pues no era el resultado de una idea formulada con claridad. Sus colonias fueron adquiridas poco a poco en el transcurso de dos siglos como donaciones no solicitadas y sí como peticiones de ayuda. Debía su existencia principalmente al entusiasmo de magnates laicos, que o bien patrocinaban nuevas fundaciones o donaban abadías que estaban dentro de sus posesiones con el ruego, no siempre refrendado con alegría por sus monjes, de introducir la observancia de Cluny. Dos ejemplos ilustran las distintas vías como se agregaban casas a la familia de Cluny. Uno de ellos fue el de Fleury, que fue entregado al abad Odón en torno al año 930. Fue una adquisición de un significado especial y simbólico, ya que guardaba el cuerpo de san Benito. Era abadía real, pero el biógrafo de

Odón nos dice que el rey robertiano Rodolfo I se la había concedido, como recompensa por sus servicios, al conde Elisiardo. Éste era admirador de Cluny y entregó la abadía a Odón para que la reformara. Pero la comunidad no compartía el entusiasmo del conde. Cuando llegó Odón con una fuerte escolta de dos condes y dos obispos, se encontró con que para él las puertas estaban atrancadas. Los monjes le agitaron privilegios reales que prometían que nunca serían gobernados por una persona de otra comunidad. Algunos se subieron al tejado del claustro, desde donde tiraban trozos de ladrillo a los visitantes.

Odón, que era hombre pacífico pero imperturbable, consintió que el sitio continuara durante tres días. Entonces, sin escolta y sin ser notado, puso una escalera de mano en un discreto rincón de la pared y entró calladamente en el recinto. Fue recibido con violencia, pero prevaleció entre los monjes su suave poder de persuasión de que lo aceptaran por abad. Según fray Juan, el cambio experimentado en los corazones de aquellos monjes fue inducido por un personaje que se encontraba por encima del conde y del obispo: uno de los hermanos, que regresaba de sus obligaciones de fuera del claustro, se habia encontrado con el bienaventurado Benito en persona, quien le había entregado para la comunidad un mensaje espantoso: «Puesto que no me dejan descansar, me alejo de esta casa, y sé que no regresaré a este lugar hasta que de Aquitania traiga a un hombre que sea como yo quiero»[14]. Así fue como Fleury pasó a la órbita de Cluny: por medio de la colaboración de san Odón con los deseos de un propietario laico. Parece que los lazos de Fleury con Cluny fueron meramente personales, a través del nombramiento de sus abades. Odón no hizo otra cosa que restaurar la observancia estricta. El código de costumbres de principios del siglo XI, que difiere significativamente de la práctica de Cluny, demuestra que Odón no impuso las costumbres de Cluny a su abadía filial[15].

Caso distinto fue el de Lewes, en Sussex, Inglaterra, que fue nueva fundación. Cluny comenzó a penetrar en Inglaterra después de la conquista normanda. Pero la iniciativa provino del rey y de la nobleza

---

[14] *Vita S. Odonis,* op. cit., 80.

[15] Cf. Anselme Davril, «Un coutumier de Fleury du début du XIe siècle», *Rev. bén.* 76 (1966), págs. 351-354, y la edición hecha por Dom Anselme del consuetudinario en *CCM,* VII (1984). En «Récherches sur l'influence de Fleury au Xe siècle», *Études Ligériennes d'histoire médiévale* (Auxerre 1975), págs. 165-174, L. Donat resalta la estrecha relación de Fleury con la reforma monástica lotaringia y sugiere que ésta fue la fuente de las costumbres de Gorze.

anglonormanda y no del abad Hugo, que no mostró inquietud alguna por extender su familia monástica al otro lado del Canal. De hecho, declinó una petición del rey Guillermo para que le proporcionara monjes destinados a las abadías inglesas a cambio de un pago anual a Cluny. La fundación del priorato de Lewes, primera de las casas cluniacenses inglesas, fue el resultado de una iniciativa de Guillermo de Warenne, primer conde normando de Surrey. Después de los trastornos de la conquista y de su asentamiento, Guillermo y su esposa inglesa, Gundrada, salieron en peregrinación a San Pedro de Roma. Avanzaron sin prisas a través de Francia y se detuvieron en Cluny, donde fueron recibidos regiamente y agasajados en el edificio palacial que Odilón había diseñado para los huéspedes distinguidos [16]. La cordial hospitalidad y el esplendor de la vida litúrgica causaron en el matrimonio una profunda impresión, y solicitaron y obtuvieron el privilegio de la confraternidad. Al regresar a Inglaterra, determinaron crear un priorato cluniacense en Lewes, cerca del castillo que era capital de su señorío. Pidieron al abad Hugo que les enviara monjes, con la promesa de donarles la iglesia de piedra recién construida en Lewes y una dotación suficiente para sostener a una comunidad de doce miembros. Al principio Hugo vaciló, pues había dicho al rey Guillermo que no estaba inclinado a enviar monjes a un país extranjero, al otro lado del mar, donde la supervisión sería imposible. Los condes persistieron, y, por fin, consiguieron que Cluny enviara un reducido grupo compuesto por un prior y tres monjes, y comenzó la obra de construir el priorato. De hecho, Lewes llegó a ostentar la posición privilegiada de ser uno de los cinco prioratos más importantes de la familia cluniacense. Las circunstancias de su fundación son de destacar sólo por el hecho de que sirven de ejemplo del modo como se añadieron nuevas colonias al imperio de Cluny por medio de los esfuerzos de magnates laicos y sin que Cluny se lo pidiera.

---

[16] Según una tradición del siglo XIII, fueron advertidos de que no siguieran adelante, ya que, debido a la guerra entre el papa y el emperador, no era seguro el paso de los Alpes. Éste y otros detalles proceden de la carta de fundación apócrifa de Lewes, impresa en W. Dugdale, *Monasticon* (1825), V, págs. 12-13. Demostró que era una falsificación C. T. Clay en *Early Yorkshire Charters,* VIII, *The Honour of Warenne* (Yorks Archaeo. Soc. Record Series, VI, 1940), págs. 59-62; pero el material histórico deriva, por lo que parece, de una narración anterior y original.

EL IDEAL CLUNIACENSE

¿Qué había en el estilo de vida cluniacense que provocaba una respuesta tan vehemente en las personalidades más notables de la sociedad del siglo XI? La doctrina cluniacense de que el mundo secular era irremediablemente pecador y de que la vida del monje era la única vía segura de salvación pulsaba una cuerda que emitía fuertes vibraciones en la mente de los hombres que estaban oprimidos por la necesidad de satisfacer por sus pecados y temían el inminente día del Juicio. Cluny, como escribía san Hugo al rey Felipe de Francia, era el refugio del penitente. Por tanto, el rey debía dejar el gobierno de su reino terrenal mientras todavía estuviera a tiempo y debía acogerse al reino eterno acabando sus días en el monasterio[17]. Así reza la carta de un benefactor: «Reconociendo la enormidad de mis pecados y temiendo, al mismo tiempo, la horrible condenación de los réprobos, y atento a la grandeza de las misericordias de Dios, vuelo al puerto de la seguridad»[18]. Arnaldo, autor de esta carta, donaba tanto su persona como su iglesia a la abadía, donde se proponía tomar el hábito. Para quienes no podían entregarse personalmente de esta manera (el rey Felipe era uno de éstos), la mayor esperanza que tenían estaba en la remisión de los pecados participando en los méritos de Cluny a través de una asociación. Ésta podía conseguirse por medio de la donación de propiedades o de hijos. Un niño oblato proporcionaba una especie de inversión viviente en la comunidad monástica de la que la familia esperaba cosechar ricos galardones espirituales. En Cluny los niños, los *nutriti* criados en el claustro, eran adiestrados para cantar en los complejos oficios con una pericia de profesionales que para un adulto era difícil alcanzar.

Las fórmulas repetitivas que aluden al peso de los pecados y al horror hacia el Juicio Final, que son recurrentes una y otra vez en los centenares de cartas de donación escritas durante los abadiatos de Odilón y Hugo, revelan el modo de pensar y la habilidad manual del monje que las redactaba. Pero no hay duda de que reflejan los sentimientos de los propios donantes: éstos esperaban satisfacer por sus ofensas participando en la observancia de los monjes. El medio más seguro y codiciado de obtenerlo era siendo recibido en la confraternidad. Ésta era una for-

---

[17] *Epistolae, PL* 159, 9302.

[18] A. Bruel, *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny* (París 1876), IV, núm. 3063.

ma de asociación que las comunidades de distintos monasterios se concedían mutuamente por petición de una de ellas o por petición mutua. Los monjes de dos casas vinculadas de esta manera rezaban los unos por los otros y los miembros fallecidos eran conmemorados en las dos instituciones. El privilegio estaba también abierto a benefactores individuales, tanto clérigos como laicos. Desde el siglo IX en adelante, este privilegio era ambicionado por individuos de todas las clases, en número cada vez mayor.

La solicitud de confraternidad era considerada por la comunidad reunida en capítulo, y, si era concedida, el solicitante era llevado ante el capítulo y admitido por medio de una fórmula verbal. En efecto, al solicitante se le hacía partícipe de todos los beneficios espirituales del monasterio, y, a la muerte del cofrade, la comunidad rezaba el oficio de difuntos completo, lo mismo que lo hacía por sus propios monjes. Los ricos e influyentes con frecuencia conseguían confraternidad en diversas abadías. En el año 929, Coenwaldo, obispo de Worcester, visitaba una serie de abadías germanas con el encargo de entregar donativos de parte del rey inglés Athelstan. En Sankt Gallen, después de presentar una ofrenda en dinero sobre el altar de la basílica, fue recibido en confraternidad por los hermanos. Al mismo tiempo pidió que, junto con el suyo, se inscribieran en el registro de cofrades el nombre del rey Athelstan, el del arzobispo Wulfhelmo y el de otros siete obispos sufragáneos[19]. Los nombres de los cofrades y de los benefactores quedaban escritos en un *Liber Vitae* (Libro de la vida), que era colocado en el altar mayor durante la celebración de la misa, de suerte que los que estuvieran en él, demasiado numerosos para ser nombrados individualmente, pudieran ser conmemorados en la plegaria eucarística. Estos libros, en los que continuamente se añadían nuevos nombres, son testigos elocuentes de la creencia de la gente en la eficacia de la oración de intercesión de los monjes cluniacenses. Uno de ellos, compilado en Marcigny durante el abadiato de san Hugo y continuado en el pequeño priorato de Villars-les-Moines, diócesis de Lausana, contiene hasta diez mil nombres[20].

La observancia con la que los benefactores sentían un deseo tan vehemente de estar asociados era la práctica continuada e incesante de la oración vocal. Era ésta la que alejaba de los pecadores la ira de Dios

---

[19] *Councils and Synods with Other Documents relating to the English Church,* I, parte 1.ª, ed. Dorothy Whitelock (1981), págs. 41-43.

[20] J. Wollasch, «A Cluniac necrology from the time of Abbot Hugh», en *Cluniac Monasticism,* op. cit., págs. 143-190.

y causaba la reparación en favor de los vivos y de los difuntos. La vida litúrgica de Cluny satisfacía esta profunda necesidad hasta un grado que nunca antes había sido alcanzado. Nuestro conocimiento de las prácticas litúrgicas en los monasterios medievales deriva principalmente de los libros de costumbres (consuetudinarios). Éstos, que sobreviven en número creciente desde finales del siglo x en adelante, eran tratados que establecían las normas detalladas de cada parte del día en el monasterio. Completaban y aumentaban las instrucciones más generales contenidas en la Regla. Los consuetudinarios circulaban y se copiaban con profusión y eran el medio principal de conservar la uniformidad en las prácticas de las distintas casas dentro de la misma orden. De hecho, uno de los consuetudinarios más antiguos de Cluny es una copia hecha en tiempos del abad Odilón para la abadía de Farfa[21]. Revela el horario en que las obligaciones del coro ocupaban la mayor parte del día del monje: tal vez hasta ocho horas en los días de fiesta. Esto era mucho más tiempo de lo que asignaba para el oficio divino la Regla de san Benito.

En gran parte de la práctica litúrgica Cluny había adoptado y desarrollado simplemente la legislación de san Benito de Aniano. Las adiciones a las horas canónicas, tales como la recitación de los maitines de difuntos y el oficio de Todos los Santos a continuación del oficio de la noche, eran ya práctica fija en el siglo IX; y también lo era la costumbre de celebrar dos misas comunitarias cada día. La prolongación de los oficios era una tendencia que había estado vigente durante siglos. En Cluny se le dio un nuevo impulso añadiendo constantemente salmos por los benefactores y ampliando las lecturas recitadas en el oficio nocturno: durante las dos semanas anteriores a la cuaresma, se cantaban al completo el libro del Génesis y el del Éxodo durante maitines. Otro factor fue la multiplicación de los días de los santos en que se recitaba el oficio nocturno más largo, de doce lecturas. «En cuaresma», observa en tono lúgubre el consuetudinario de Ulrico, «la salmodia es prolija en extremo». Algunos días debía de ser casi continua. El Viernes Santo, después de la hora de prima, la comunidad, con los pies descalzos, se retiraba al claustro, donde recitaba todo el salterio. Además de esto, los consuetudinarios fijaban complicadas reglas para las procesiones que recorrían los altares, con cruz, cirios, incienso y relicarios.

---

[21] *Liber Tramitis Aevi Odilonis Abbatis*, ed. P. Dinter en *CCM*, X (1980). En cuanto a las prácticas litúrgicas de Cluny, véase G. de Valous, *Le Monachisme clunisien des origines au XVe siècle* (Ligugé-París 1935), I, págs. 327-372.

Para esta solemne celebración de la liturgia, que no tenía fin, los esfuerzos de Odilón y de Hugo habían proporcionado un escenario de incomparable magnificencia. Odilón había reconstruido los edificios domésticos de la abadía a gran escala. Hugo emprendió la sustitución de la iglesia de Mayeul por un tercer edificio aún más grande, una enorme basílica de casi 162 m. de largo, construida sobre un plano de cruz patriarcal, con cuatro transeptos, quince torres y cinco capillas radiales que salían del deambulatorio del coro. La grandeza del diseño de Hugo atrajo la admiración de Europa. Se recibieron ayudas de Enrique I de Inglaterra y de Alfonso VI de León-Castilla, que recaudó el dinero con tributos exigidos a sus súbditos musulmanes recién vencidos; la emperatriz Matilde donó las campanas. Las obras empezaron en 1088. Para octubre de 1095, los altares de la cabecera oriental ya estaban acabados y listos para ser consagrados por el papa cluniacense Urbano II, que había llegado a Francia para predicar la primera cruzada; y en 1130 Inocencio II dedicaba la iglesia entera. Toda la iglesia de Hugo, excepto una pequeña parte, ha desaparecido, pero algo de las masas armoniosas de su diseño y la riqueza de sus capiteles historiados se pueden ver en sus imitaciones de Paray-le-Monial y de Vézelay y en los escombros que están contenidos hoy en el Museo de Cluny de París. Las esculturas de mármol del claustro de Odilón se han desvanecido, pero siguen vivas, envueltas en la vívida denuncia de san Bernardo[22]:

> A la vista de los hermanos leyendo en el claustro, ¿qué hace esa ridícula monstruosidad? ¿Qué son esa belleza deforme y esa deformidad bella? ¿Esos monos inmundos? ¿Esos feroces leones? ¿Esos caballeros combatiendo? ¿Esos centauros monstruosos? ¿Esos cazadores que hacen sonar sus cuernos? Aquí hay varios cuerpos bajo una sola cabeza; ahí, un cuadrúpedo con cabeza de serpiente; allí, un pez con cabeza de cuadrúpedo... por todas partes se ve tal variedad de formas ricas y asombrosas que es más placentero leer los mármoles que los manuscritos.

Era todo una vergonzosa aberración desde la austera sencillez de la Regla. Pero Bernardo era el portavoz de una nueva era monástica que se encontraba en el proceso de rechazar el modelo cluniacense. En los días

---

[22] De la Apología de Bernardo: *S. Bernardi Opera*, ed. J. Leclercq, C. H. Talbot y H. Rochais (Roma 1959), III, pág. 106; trad. inglesa de M. Casey (Kalamazoo 1970). [El texto latino y su traducción española aparecen en la edición bilingüe de las *Obras de san Bernardo* preparada por los monjes cistercienses de España, I, Madrid 1983, págs. 292-293. *N. del T.*]

de Hugo, tanto por el gran coro con su altar mayor adornado de colgaduras bordadas en oro y alumbrado con un bosque de candelabros, coronado por una píxide de oro, tachonado de piedras preciosas, regalo de Enrique de Blois, obispo de Winchester[23]—«amante especial de su madre, la iglesia de Cluny»—, como por el esplendor de la liturgia que acogía, le parecía a la mayoría de la gente el símbolo de la liturgia del cielo, expresión palpable de la realización más elevada del ideal monástico.

En un paisaje de muchas cumbres, Cluny era el Everest espiritual. Su extensa red, que llegaba a lugares remotos, era sólo una de las varias organizaciones monásticas que derivaban, en sus influencias, del resurgimiento de san Benito de Aniano y de los decretos de Aquisgrán. A lo largo del siglo x y de los comienzos del xi se repoblaron de monjes muchas abadías que se encontraban en ruinas, se realizaron nuevas fundaciones, y aun surgieron otras modernas congregaciones. Algunas de ellas tomaron de Cluny sus esquemas de vida monástica al tiempo que permanecían fuera del imperio cluniacense. Otras siguieron un tipo de observancia distinto, si no totalmente diferente, que les proporcionaba la casa madre de su propia congregación.

Entre los grupos que recibieron la influencia de Cluny, pero no en un sentido constitucional, estaba la gran constelación de monasterios que recibieron sus costumbres de San Benigno de Dijon. Su impulsor fue un italiano, Guillermo de Volpiano, que se cuenta entre los revitalizadores más sobresalientes del movimiento ascético de su época. Se constata, aunque no se comprende muy bien, que la mayoría de los reformadores eran hombres que habían entrado en la vida monástica siendo ya adultos. Con frecuencia eran clérigos que habían absorbido lo mejor del saber que podían ofrecer las escuelas de aquel tiempo. El oblato, educado en el claustro y adiestrado desde su niñez en los hábitos de la obediencia y de la conformidad, era menos probable que pusiera en tela de juicio las normas aceptadas en su institución de lo que podía hacerlo un aspirante procedente del mundo exterior que había formado sus ideales independientemente. Pero Guillermo de Volpiano fue la excepción. De niño había sido enviado al monasterio de Lucedio, cerca de Vercelli. El estímulo que lo convirtió en reformador surgió de un encuentro con Mayeul. Este encuentro lo condujo a Cluny. En el 989 fue enviado a reformar San Benigno de Dijon, donde introdujo las costumbres de Cluny. Durante los cuarenta años siguientes, como abad de San

---

[23] E. Berger, *Notice sur divers MSS de la bibliotheque Vaticane. Richard le Poitevin* (Bibl. des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 6, París 1879), pág. 126.

Benigno, trabajó para extender el resurgimiento benedictino por el norte de Italia, donde fundó la abadía piamontesa de Fruttuaria. Pero la zona donde logró sus triunfos más impresionantes fue Normandía. En 1001, por invitación del duque Ricardo II, llevó un grupo de monjes procedentes de Dijon a Fécamp, donde restauró la observancia regular. Durante los años que siguieron, la reforma se extendió a las abadías normandas de San Ouen, Jumièges y Mont-Saint-Michel; y el ducado se hizo famoso por el alto nivel de su vida monástica.

En Cataluña, Cluny ejerció poca influencia directa. Aquí el resurgimiento monástico de principios del siglo XI que siguió a las devastaciones del guerrero musulmán Almanzor emergió de las abadías de Cuxá y Ripoll. Fueron gobernadas conjuntamente por el famoso abad Oliva, que fundó un priorato dependiente de Ripoll para que atendiera el santuario de la Virgen de Montserrat. Avanzado el siglo, Ripoll quedó absorbido dentro del imperio espiritual de San Víctor de Marsella, que formó una gran congregación de abadías subsidiarias que se extendía desde el Midi hasta el norte de España.

GORZE Y EL RESURGIMIENTO GERMANO

Aparte de unas cuantas avanzadillas al otro lado del canal de la Mancha, el imperio cluniacense se limitó en gran medida a las tierras de lengua romance. En las tierras francas orientales que fueron metiéndose gradualmente como una cuña dentro del reino medieval de Germania, al frente del resurgimiento monástico del siglo X estuvo la abadía de Gorze, cerca de Metz. Gorze había sido fundada en el siglo VIII por san Crodegango de Metz, pero en ella se había interrumpido la vida monástica, y los mismos edificios estaban muy deteriorados cuando en el 933 Adalbero de Metz se lo entregó a Juan de Gorze y al arcediano Einoldo de Toul para que pudieran restaurar la observancia benedictina. Con la contribución del patrocinio entusiasta de obispos y príncipes germanos, se trasplantó la reforma de Gorze a San Maximino de Tréveris, San Vanne de Verdún y a otras abadías de Lorena. Y de Lorena se transmitió tanto a monasterios renovados como a nuevas fundaciones de Hesse, Suabia y Baviera. El papel principal en la propagación de la observancia gorziana por Baviera fue desempeñado por san Wolfgango de Ratisbona. Éste había abandonado su puesto de *scholasticus* en la escuela catedralicia de Tréveris para tomar el hábito en Einsiedeln, pero el

claustro no lo retuvo mucho tiempo. En el 971 partió para evangelizar Hungría. Al año siguiente su amistad con miembros de la casa ducal de Baviera lo llevó a la sede de Ratisbona. Su primer paso fue introducir el consuetudinario de Gorze en el monasterio de San Emmeram, que él independizó del obispado. Desde este puesto, restauró la vida benedictina en una serie de abadías bávaras y fundó varios monasterios para mujeres.

En Germania y en todo el imperio Gorze desempeñó en el resurgimiento benedictino una función semejante a la de Cluny en Francia, pero con una diferencia[24]: los monjes de Gorze seguían unas prácticas litúrgicas complejas, derivadas, como las de Cluny, de la reforma de san Benito de Aniano, pero Gorze había desarrollado una tradición propia completamente independiente de Cluny. Su leccionario era distinto y lo eran también las ceremonias litúrgicas. Es en los consuetudinarios del grupo gorziano donde encontramos por primera vez el drama pascual del sepulcro, punto de origen del drama medieval, interpretado durante el oficio nocturno. No era conocido en Cluny, pero el consuetudinario común de los monjes ingleses, que fue compilado en el 970 y estaba inspirado en la experiencia de Gorze, contiene una vívida descripción del ritual celebrado durante la noche de Resurrección: tres monjes revestidos de alba y llevando incienso avanzan lentamente por la iglesia hacia el lugar del sepulcro, paso a paso, como si buscaran algo; y, cuando se han acercado, «el que está sentado allí empezará a cantar suave y dulcemente»[25]:

> ¿A quién buscáis en el sepulcro, oh fieles de Cristo?

Organizativamente, la familia de monasterios que surgió de la reforma gorziana tenía poco en común con la estructura patriarcal centralizada del imperio de Cluny. Los reformadores lotaringios y germanos debieron mucho al respaldo de la casa imperial y al patrocinio activo de los obispos. A diferencia de Cluny, éstos no se procuraron a gran escala exenciones de la jurisdicción episcopal. Tampoco se propusieron reducir las abadías recién reformadas y las fundaciones filiales a la posición de dependientes. Las abadías germanas que recibían las costumbres de

---

[24] La tradición litúrgica distintiva de Gorze y su independencia con respecto a Cluny fueron reivindicadas en el monumental estudio de K. Hallinger, *Gorze-Kluny,* 2 vols. (*Studia Anselmiana* 22-25, 1950-1951); sobre las diferencias organizativas, véase particularmente el vol. II, págs. 765-780.

[25] *The Regularis Concordia,* ed. T. Symons (1953), pág. 50.

Gorze conservaban su autonomía. Ningún abad del este del Mosa reclamó el tipo de soberanía ejercido por los abades de Cluny. Al contrario, los monasterios de tradición gorziana desarrollaron «filiaciones» o asociaciones de casas agrupadas en torno a las abadías de las que habían recibido su consuetudinario común. Estos grupos no estaban vinculados a la casa madre por lazos jurídicos. Eran primariamente asociaciones para la oración, que ofrecían oficios completos a la muerte de cada monje de la congregación. Así, además de la propia Gorze, San Maximino de Tréveris, Fulda, que había recibido las costumbres de Gorze por imposición del emperador Enrique II, Einsiedeln y las abadías bávaras de San Emmeram y Niederaltaich, se convirtieron, todas ellas, en núcleos congregacionales de monasterios cuyas relaciones se desarrollaban en pie de igualdad.

EL RESURGIMIENTO INGLÉS EN EL SIGLO X

Cluny y Gorze representaban dos tradiciones distintas que habían recibido, ambas, su interpretación de la vida benedictina de la reforma de Benito de Aniano y de los decretos de Aquisgrán. Las dos tradiciones desempeñaron su papel en la realización de la forma adoptada por el resurgimiento monástico en la Inglaterra del siglo x. Se habían combinado la presión social y las invasiones extranjeras para interrumpir bruscamente la primera fuente del monacato en los reinos anglosajones. A las invasiones danesas del siglo IX no sobrevivió prácticamente nada de la vida monástica organizada. Las tierras monásticas pasaron a otros dueños, y los edificios monásticos que no habían quedado desiertos o en ruinas estaban ocupados por grupos de clérigos seculares casados. La vía para el resurgimiento fue preparada por ascetas individuales que habían considerado necesario pasar al Continente a fin de poner en práctica su vocación. Uno de éstos fue el arzobispo Oda, que accedió a la sede de Canterbury en el 942. Anteriormente había tomado el hábito monástico en Fleury, y allí envió a su sobrino Oswaldo para que se hiciera monje, iniciando así una conexión con la antigua abadía del Loira que influyó en todo el transcurso del movimiento inglés. Al ser llamado para que se hiciera cargo del obispado de Worcester en el 961, Oswaldo se convirtió en uno de los tres promotores principales del resurgimiento monástico, y fue de Fleury de donde llamó a Germano, otro monje inglés, para ser el primer abad de su nueva fundación en Westbury-on-

Trym. Hubo también lazos personales con la reforma lotaringia. San Dunstan, principal artífice del resurgimiento, pasó una instructiva etapa en su exilio de Blandin, Gante, que había aceptado las costumbres de Gorze. Este proceso de fertilización cruzada dio sus frutos más tarde en el consuetudinario acordado por todos los abades ingleses en el 970.

El resurgimiento inglés fue obra principalmente de tres hombres decididos: san Dunstan, san Ethelwoldo y san Oswaldo. Pero nunca hubiera podido llevarse a cabo de no haber sido por el apoyo activo de los reyes de Wessex. Este movimiento empezó cuando el rey Edmundo dio a Dunstan, hijo de un «thegn» de Somerset y emparentado con la familia real, la vieja abadía de Glastonbury, donde se había educado. Dunstan reparó los edificios monásticos y estructuró una comunidad siguiendo la Regla benedictina. Uno de sus discípulos fue Ethelwoldo, el más austero y dinámico de los reformadores. Insatisfecho con la observancia de Glastonbury, Ethelwoldo anhelaba descubrir su ideal en el extranjero, pero el rey Eadred lo disuadió dándole el monasterio de Abingdon para que lo restaurara. El movimiento sufrió un retroceso durante el breve reinado de Eadwig, cuando Dunstan fue obligado a exiliarse. Pero el acceso al trono del joven rey Edgardo en el 959 proporcionó a los reformadores el patrono entusiasta que necesitaban para proseguir su labor. Se llamó otra vez a Dunstan, esta vez para ocupar el obispado de Worcester, y de aquí fue pronto trasladado, primero a Londres y luego, en el 960, a Canterbury. Ethelwoldo, que había sido consejero real, fue nombrado para Winchester, donde dio el paso drástico de expulsar del «Old Minster» a los canónigos seculares casados e instalar a una comunidad de monjes traída de Abingdon. Por sugerencia de Dunstan, Oswaldo fue llamado también para hacerse cargo de la sede de Worcester.

Respaldado por el impulso regio, el resurgimiento monástico realizaba rápidos progresos. Las dos abadías restauradas, Glastonbury y Abingdon, y la fundación de Oswaldo en Westbury-on-Trym, se convirtieron en las impulsoras del movimiento, enviando cada una de ellas grupos de monjes a repoblar y restaurar casas que estaban en ruinas o a fundar otras nuevas. La comunidad de Abingdon proporcionó monjes a un grupo de nuevas fundaciones realizadas por Ethelwoldo en East Anglia, las cuales incluían a Medehamstede (posterior Peterborough), Ely, Thorney y Croyland. Westbury colonizó un grupo de casas en los West Midlands, que comprendían Worcester, Pershore, Ramsey y la cercana Winchcombe. Glastonbury suministró monjes a Bath, Malmesbury, Sherborn y, en una etapa posterior, a Westminster. Además de los monasterios de hombres, se restauraron o se fundaron varias abadías de

monjas. Éstas comprendían las instituciones de Romsey, Shaftesbury, Wilton y el Nunnaminster de Winchester; todas ellas grandes y ricamente dotadas. Todos los monasterios ingleses seguían la Regla benedictina, pero, dentro de este marco común, había grandes variaciones en la práctica que derivaban de las diversas circunstancias y experiencias de los fundadores. Por ello se pensó que era conveniente compilar un consuetudinario que todos observaran. Así que se reunió una asamblea de abades y abadesas en Winchester bajo la presidencia del rey en el 970 y se redactó un código de observancia pactado que se llamó *Regularis Concordia.*

Según Aelfrico, la *Concordia* fue obra de Ethelwoldo. En realidad sabemos muy poco respecto a las circunstancias que la originaron o por qué se consideraba necesaria. El deseo de uniformidad nacional en la observancia monástica y la idea de que el rey debería ser su patrono y guardián, pensamiento totalmente foráneo con respecto a la Regla de san Benito, eran productos de la reforma carolingia del siglo IX y de una sociedad que atribuía una función sacra a la realeza. El programa de vida monástica expuesto en la *Concordia* es el de los decretos de Aquisgrán, derivados de las tradiciones de Cluny y de Gorze. Como era de esperar, los adelantados del movimiento inglés volvieron la vista hacia el Continente en busca de guía para la interpretación de la Regla. De hecho, el prefacio del documento reconoce la ayuda prestada por los monjes de Fleury y de Gante que habían sido convocados como consultores del concilio. El horario del día monástico, según queda expuesto, concuerda con el de las prácticas continentales del siglo X, ya que hace de las celebraciones litúrgicas la tarea principal del monje. Se incluyen en las instrucciones de la *Concordia* las adiciones al oficio divino adoptadas por Cluny, pero en algunos puntos el documento sigue la tradición lotaringia: el orden de los tres últimos días de Semana Santa y de la semana de Pascua es el usado por la institución gorziana. El drama del sepulcro interpretado en Pascua deriva, según parece, de la misma fuente. Una característica especial del consuetudinario es el énfasis que pone en la figura del rey como patrono y protector: se había acordado recitar salmos y oraciones por el rey y la reina después de todos los oficios litúrgicos excepto prima. De esta manera los abades reconocían el vínculo de servicio mutuo existente entre los monasterios ingleses y la monarquía.

De hecho, el renacimiento monástico inglés no habría podido llevarse a cabo sin el apoyo y la colaboración constantes de los reyes de Wessex. La dotación de «minsters», o grandes iglesias monásticas, res-

tauradas precisamente para uso monástico, comportaba el que las tierras de la Iglesia que habían sido secularizadas y de las que se habían apropiado los canónigos seculares volvieran otra vez a los monasterios, y esto sólo se podía realizar por medio de acciones en las que intervenía el poder real. Además de donar tierras e iglesias de forma impuesta, en muchos casos el rey dotaba a las abadías de importantes privilegios de franquicia que les proporcionaban jurisdicción señorial sobre la población de extensas zonas. Por ejemplo, a los abades de Medehamstede se les dio jurisdicción sobre ocho de los «cientos», división administrativa del condado, de Northamptonshire, y en esta zona los tribunales de los cientos eran presididos por el mayordomo de la abadía. No toda la nobleza compartía el entusiasmo de Edgardo por el resurgimiento monástico. Después de su muerte hubo una breve insurrección de un grupo de familias que habían sufrido pérdidas debido a la generosidad del rey. Pero las adquisiciones hechas durante su reinado ya no podían ser revocadas. Tanto Ethelredo como Canuto patrocinaron nuevas fundaciones. De ellas, la mayor y la dotada con más posesiones fue la abadía de Saint Edmund en Bury, Suffolk: con ella quiso Canuto reparar el asesinato del último rey de East Anglia a manos de sus súbditos en el siglo IX. En vísperas de la conquista normanda, aunque ya se había enfriado un tanto el celo inicial y se había perdido la sensación embriagadora que promovía un gran resurgimiento, las abadías benedictinas habían echado raíces largas y profundas en el panorama social del sur de Inglaterra.

El resurgimiento inglés había recibido de Cluny gran parte de su inspiración. Con todo, antes del fin del siglo XI surgieron nuevos tipos de organización religiosa que desafiaron la preponderancia de Cluny. Algunas de las mentes privilegiadas de esta época se apartaban de una vida dominada por los rituales corporales en busca de una forma de vida ascética más sencilla que propiciara más oportunidades para la oración y reflexión personales y que fuera menos dependiente del mundo secular. Detrás de una fachada imponente había signos de malestar que se hicieron perceptibles a todo el mundo después de la muerte de san Hugo. Su sucesor, Poncio de Melgueil, se convirtió en el centro de un escándalo de escala europea.

Según Pedro el Venerable, el abad Poncio había dimitido en 1122 para ir en peregrinación a Tierra Santa, pero reapareció tres años más tarde, durante el abadiato de Pedro, a la cabeza de una turba de monjes exclaustrados, y con la ayuda de descontentos de la comunidad se apoderó de la abadía, que fue rodeada de barricadas y sometida a una orgía de saqueos y violencia antes de que Pedro pudiera recuperar el control.

Se restableció la autoridad con ayuda del brazo secular. Poncio fue llamado a Roma, fue excomulgado y murió en 1126 en la prisión del papa Honorio II. Esta sorprendente rebelión ha sido considerada por algunos estudiosos como la némesis de la línea de puertas abiertas llevada a cabo por san Hugo. En sus últimos años el período de prueba del noviciado se había reducido a cosa tan nimia como una semana. El hecho de que Poncio encontrara aliados dentro del claustro puede tener en esto su explicación así como en la propaganda cluniacense, que tal vez atrajera al monasterio a una serie de postulantes que no tenían aptitudes para la vida religiosa.

No hay duda de que había habido relajación durante el abadiato de Hugo. Pero la investigación reciente, hasta cierto punto, ha rehabilitado a Poncio y ha relacionado su caída con acontecimientos de carácter más amplio en el mundo monástico, que quedaron, a su vez, reflejados en divisiones dentro de la curia papal[26]. Pedro el Venerable, amigo de san Bernardo y admirador de los cartujos, sintonizaba con la nueva espiritualidad ascética del siglo XII. En círculos monásticos se le conocía por sus tendencias reformadoras y en la observancia de Cluny pretendía introducir cambios que suscitaron la oposición de los tradicionalistas de la comunidad[27]. Fue este grupo de disidentes el que intentó restablecer a Poncio en la silla abacial, aduciendo, de hecho, que nunca había renunciado al abadiato. Esperaban frustrar los esfuerzos de Pedro por restaurar algo de la austeridad primitiva en los usos cluniacenses. Por trascendental que fuera, la rebelión encabezada por Poncio no fue el preludio de la decadencia de Cluny, que siguió atrayendo patronos y postulantes durante todo el siglo XII. La crisis de 1122-1126 era síntoma no de decadencia sino del reto que representaban los nuevos ideales ante la versión tradicional de la vida benedictina.

---

[26] H. V. White, «Pontius of Cluny, the *Curia Romana* and the end of Gregorianism in Rome», en *Church History,* XXVII (1958), págs. 195-219; y G. Tellenbach, «Der Sturz des Abtes Pontius von Cluny und seine geschichtliche Bedeutung», en *Quellen u. Forschungen aus italienischen Archiven,* 43-44 (Tubinga 1963), págs. 13-55, donde se relaciona el trato severo sufrido por Poncio en Roma con un conflicto entre Cluny y el obispo de Mâcon.

[27] Giles Constable, «The monastic policy of Peter the Venerable», en *Pierre Abélard, Pierre le Vénérable: Colloques internationaux du centre national de la recherche scientifique*, núm. 546 (París 1975), págs. 119-142. Cf. aquí, cap. IX, págs. 236-237.

VII

EL CLAUSTRO Y EL MUNDO

LA RUTINA COTIDIANA

Los coros desnudos y en ruinas y los claustros vacíos despiertan la imaginación del turista moderno pero no la satisfacen. De pie en el suelo del dormitorio de Fontenay y echando una mirada a las oscuras escaleras que llevan al transepto de la gran iglesia, es fácil visualizar las figuras encapuchadas, con las manos escondidas dentro de las mangas blancas y voluminosas, escabulléndose hacia abajo para el oficio nocturno. Desde el púlpito de piedra, en lo alto de la pared del refectorio sin techo de Fountains, se puede mirar hacia abajo, hacia una multitud fantasmal de cabezas encorvadas. Pero es difícil volver a captar las experiencias y el ambiente de la vida cotidiana en un claustro medieval. Los documentos pueden hacernos evocar los actos externos de la rutina monástica, pero, al final, el interior se nos escapa. Nuestras fuentes no pueden penetrar en las experiencias internas del individuo que daba vida y sentido a un esquema de vida que giraba en torno a la creencia de la omnipresencia de lo sobrenatural y del poder y de la necesidad de la oración continua, y para lo cual el mundo secular moderno no nos ofrece la clave.

¿Cómo pasaban exactamente el día los monjes? En este aspecto tenemos que hacer distinciones de lugar y tiempo. Aunque la Regla de san Benito constituyó un hilo de continuidad a lo largo de los siglos, la organización y los esquemas domésticos de una comunidad monástica no eran más estáticos que los de la sociedad que la rodeaba. Las expe-

riencias y el equipamiento mental de un monje benedictino del siglo XV serían distintos de los de un monje del siglo XII, y la forma de vida y las esperanzas de ambos serían distintas de las de un monje de una abadía carolingia del siglo VIII. Vamos a intentar reconstruir la rutina cotidiana de una institución benedictina de finales del siglo XI.

Hay mucho que comentar en la selección de este momento. Las cartas y las crónicas monásticas nos proporcionan atisbos ocasionales por encima de los muros de la clausura; pero la información más sistemática sobre las ocupaciones que llenaban el día del monje proviene de los consuetudinarios, y éstos subsisten en número cuantioso procedentes de los dos siglos que van de 1050 a 1250. Eran tratados que dejaban constancia de las prácticas ya arraigadas en monasterios concretos que eran compiladas para completar las instrucciones generales de la Regla y contenían normas detalladas para la celebración del oficio divino y para todas las actividades que ocupaban el día monástico. Uno de los objetivos principales de estas compilaciones era asegurar la uniformidad en la observancia dentro de las casas que pertenecían a la misma organización; así que obtenían una gran difusión, se conservaban cuidadosamente y se enmendaban periódicamente. La uniformidad en la práctica era el motivo que se había admitido para la composición de la *Regularis Concordia:* el consuetudinario común acordado por los monjes de la Inglaterra del siglo X. Una intención semejante debió de estar en el fondo del consuetudinario, también llamado estatutos, que el arzobispo Lanfranco dio al priorato catedralicio de la Christ Church en Canterbury poco después de 1070, pues estos estatutos fueron copiados en otros monasterios catedralicios de la Inglaterra normanda.

Algunos de los más completos entre estos libros normativos son los escritos en el siglo XI como guía de costumbres en Cluny. Uno de ellos fue compilado por un monje de la abadía italiana de Farfa, a quien su abad había enviado a Cluny para aprender sus costumbres e informar de ellas a su regreso a la casa madre[1]. Otro fue compilado por Ulrico, también monje en Cluny. Ulrico había estado visitando la abadía suaba de Hirsau en torno al año 1075, y durante su estancia el abad Guillermo, su anfitrión, lo había acosado con preguntas sobre las prácticas de Cluny. Así que, al regresar a su monasterio, Ulrico puso por escrito las costumbres de su abadía para beneficio de Guillermo y también, aunque él no podría preverlo, para el nuestro[2]. Juntos, es-

[1] *Liber Tramitis Aevi Odilonis Abbatis*, ed. P. Dinter, en *CCM*, X (1980).

[2] *Udalrici Consuetudines Cluniacenses, PL* 149, 633-778; edición moderna de B. Albers, *Consuetudines Monasticae,* II (Monte Casino 1945); para el texto de un consuetudinario inglés del siglo XI, con su traducción al inglés, véase M. D. Knowles (ed.),

tos dos tratados nos proporcionan una guía bastante detallada del modelo de vida en Cluny bajo los abadiatos de Odilón y de san Hugo. Ya hemos recurrido a ellos al describir algunas características de la observancia cluniacense. Todos los consuetudinarios dan instrucciones complejas para la celebración del oficio divino durante las diversas épocas del año y omiten otras muchas cosas que a nosotros nos gustaría conocer. No obstante, nos permiten reconstruir con cierto detalle la práctica de la vida diaria en una abadía benedictina del siglo XI.

Tanto los hermanos como los niños dormían en el dormitorio común totalmente vestidos con su hábito, excepto la capucha y el escapulario. Esto tal vez no fuera duro en absoluto durante las noches de invierno en un edificio de piedra sin calefacción, pero debía de ser incómodo en verano. Era norma en Cluny que, ni siquiera en las noches más cálidas, se dejara al descubierto otra cosa que no fueran los pies o los brazos. En un momento dado, entre las dos y las tres de la madrugada, dependiendo de la época del año, la campana despertaba a la comunidad. Los monjes se levantaban, corrían la colcha sobre la cama, se ponían el calzado de noche y la capucha —el monje, explica Ulrico, no debe entrar en el aseo (que estaba en el extremo del dormitorio) con la cabeza descubierta, pues la capucha amparaba el anonimato— y luego, mientras la campana seguía sonando, iban escaleras abajo directamente a la iglesia; se reunían en el coro para rezar los oficios de nocturnos (ahora llamados maitines) y laudes. El monje que no estuviera en el coro a tiempo para las preces preliminares, que se decían una vez dejaba de tocar la campana, debía confesar su falta y pedir perdón en capítulo. A los monjes adultos los seguían al coro los muchachos acompañados por su maestro. Después de ellos llegaban los novicios, que dormían en sus propias dependencias. Cuando llegaban éstos, podía comenzar el oficio. Sumergidos en una especie de caverna tenebrosa alumbrada sólo a intervalos por círculos de luz proyectados por faroles y candelabros, los cantores iniciaban el canto.

Evidentemente constituía un problema el mantenerse despierto durante las prolongadas lecturas de los nocturnos. El consuetudinario de Cluny habla de un monje que deambulaba por el coro portando un farol para cuidar de que todo el mundo estuviera despierto. Si llegaba a un

---

The Monastic Constitutions of Lanfranc (1951). Para la reconstrucción moderna de un día en el monasterio, véase Joan Evans, *Monastic Life at Cluny 910-1157* (1931); Knowles, *op. cit.*, págs. XXXV-XXXVII, y *The Monastic Order in England* (1940), págs. 448-471; G. de Valous, *Le monachisme clunisien,* op. cit., I, págs. 228-293; Noreen Hunt, *Cluny under St Hugh,* op. cit., págs. 99-123.

monje que se hubiera quedado dormido durante las lecturas, no le dirigía la palabra sino que movía suavemente el farol de un lado para otro delante de la cara y muy cerca de ella hasta que se despertaba. Aunque el día empezaba a primeras horas de la mañana, no era excesivamente largo, ya que la comunidad se retiraba a dormir al oscurecer. Los largos días del verano estaban interrumpidos por una siesta que estaba permitida durante la tarde. En algunos períodos del año los monjes volvían a la cama después de cantar las laudes de difuntos y descansaban hasta que la campana los despertaba otra vez con las primeras luces. Entonces regresaban a la iglesia para cantar prima, el primer oficio del día. Después de esto había un intervalo, que en verano podía durar un par de horas o más, antes de que sonara la campana para el corto oficio de tercia, el oficio de la tercera hora cantado en torno a las nueve de la mañana. Durante este período los monjes se ponían el calzado de día y se lavaban las manos y la cara en el lavabo, que estaba situado en el claustro, y se ocupaban en la lectura o en las tareas domésticas.

Como había sido intención de san Benito, la oración vocal de las horas canónicas formaba el marco del día monástico. Estaban los tres oficios cortos de tercia, sexta y nona: estos dos últimos, cantados en torno al mediodía y a las tres de la tarde respectivamente; y el oficio de vísperas, algo más largo, al atardecer. El día concluía al anochecer con el oficio breve de completas. Pero, como hemos visto, para el siglo XI el esquema litúrgico, relativamente simple, de la Regla había sido aumentado en gran medida con la adición de otros oficios —el de Difuntos y el de Todos los Santos— y de salmos adicionales. Ahora la comunidad asistía diariamente a dos misas, la «misa de la mañana», celebrada inmediatamente después de tercia, y la misa mayor, que seguía al oficio de sexta, en torno al mediodía. Además de éstas, estaban las misas particulares dichas como en un murmullo en los muchos altares laterales a primeras horas de la mañana, antes de rayar el alba, pues, para entonces, se había convertido en práctica habitual el ordenar de sacerdotes a una alta proporción de monjes.

En las fiestas principales los rituales de la liturgia estaban enriquecidos con magnificencia suplementaria. En las vigilias de Navidad, Pascua y Pentecostés se adornaban la iglesia y el claustro, y a los hermanos se les despertaba para el oficio nocturno haciendo doblar todas las campanas. El altar mayor estaba iluminado con cientos de velas, los cantores llevaban hermosas capas pluviales, y, durante los nocturnos, pasaban dos sacerdotes incensando los altares y a los miembros de la comunidad. Después de concluir los maitines, se celebraba la misa solemne de

la fiesta, anunciada por un repique de campanas, y, a continuación, quedaban completos los oficios de la noche con el canto de laudes. Los hermanos podían entonces regresar a la cama para sacar el poco tiempo que pudieran para dormir antes de romper el día. Es imposible para el investigador moderno analizar el impacto psicológico ejercido sobre el individuo por estas interminables horas pasadas diariamente en la oración vocal y en los ritos litúrgicos. ¿Hasta qué punto era simplemente mecánica su participación? Es significativo que algunas de las mentes más reflexivas de este período rechazaran el modelo de observancia cluniacense y que las nuevas órdenes del siglo XII recortaran drásticamente la liturgia monástica tradicional.

Fuera del coro, el punto más importante para reunirse durante el día era el capítulo. A continuación de la misa de la mañana, la comunidad salía de la iglesia para la sala capitular. Los hermanos se sentaban en las gradas —hileras de asientos situados a distintas alturas en torno a las paredes— y presidían el abad o el prior. Después de leer un pasaje y un capítulo de la Regla, el superior de la casa dirigía una plática o sermón a la comunidad. Entonces se podían comentar los asuntos concernientes a la comunidad. Ésta era también la ocasión en que los individuos que habían cometido transgresiones contra la Regla confesaban sus faltas o eran acusados por otros, y se aplicaban las penitencias. Los muchachos se reunían en su propio capítulo. En el capítulo, explica Ulrico, a los muchachos que habían cometido algún error al cantar la salmodia, o se habían comportado mal, fuera en lo que fuera, o que simplemente se habían dormido durante los oficios, se les quitaban la capucha y el hábito y su maestro les zurraba con varas de sauce. Esto era severo, pero no más de lo que se suponía que debía ser el trato a los niños en el mundo exterior. Era convicción general en la sociedad medieval que para educar adecuadamente a los jóvenes era indispensable zurrarles constantemente.

Después del capítulo, que solía acabar en torno a las diez, había un período libre que se podía dedicar al trabajo o al estudio y que duraba hasta que la campana llamaba para sexta, en torno al mediodía. El trabajo era parte de las prácticas del monje especialmente ordenadas por san Benito. Siempre había tareas que realizar en las oficinas y en los talleres del monasterio. Pero las abadías del siglo XI empleaban a criados para los trabajos serviles. En una institución tan importante como Cluny o el priorato catedralicio de Canterbury, que tal vez contaba un número superior a los cien monjes, posiblemente la mitad de la comunidad estuviera ocupada en obligaciones administrativas, bien dentro o fuera de la clausura.

Quienes no estaban atareados en la administración pasaban las horas en las que no tenían que estar en el coro leyendo, copiando libros en el escritorio o realizando trabajos artísticos. Para esta época, el trabajo manual prescrito en la Regla se había convertido mayormente en algo ritualizado. El maestro del consuetudinario de Ulrico dice así: «A decir verdad, no va más allá de pelar las nuevas habichuelas o arrancar los hierbajos que ahogan las plantas buenas del huerto; algunas veces se hacen hogazas en la panadería. Los días en que se hace esto, después de celebrar un capítulo más corto de lo normal, dice el abad: 'Procedamos al trabajo manual'. Entonces salen todos, los muchachos delante, al huerto. Se cantan salmos y, después de estar desyerbando durante un corto tiempo, vuelve a formarse la procesión y regresa al claustro»[3].

El haber eliminado prácticamente el trabajo manual en favor de las actividades intelectuales fue en parte el resultado de la gran complejidad de los deberes litúrgicos del monje. Éste pasaba en el coro una parte del día mucho mayor de lo que había previsto san Benito. Además, los deberes del coro eran agotadores físicamente y también requerían mucho tiempo. El cambio reflejaba también supuestos sociales cambiantes. El cultivo de la tierra y la tala de árboles eran trabajos de campesinos. Pedro el Venerable aducía que las delicadas manos de sus monjes, que provenían de un medio social que no estaba familiarizado con el esfuerzo físico, estaban ocupadas más adecuadamente haciendo surcos con la pluma en el pergamino que con el arado en los campos. Uno de los objetivos de la reforma cisterciense fue restablecer el trabajo manual y afirmar su valor espiritual. Pero fue una tendencia contraria a la que prevalecía, y en la que las casas benedictinas no siguieron a los reformadores.

La importancia de la lectura en la vida del monje quedaba subrayada en la generosa proporción del tiempo asignado a ella en la Regla y quedaba simbolizada en la presentación anual de libros para la lectura personal al principio de la cuaresma. En Cluny, el encargado del depósito de los libros los ponía, siguiendo la Regla, sobre una alfombra extendida en el suelo de la sala capitular. Se leía una lista de los libros expendidos el año anterior así como los nombres de los receptores. Cada monje, al oír su nombre, devolvía su libro y recibía otro. Quien no hubiera acabado su libro confesaba su falta y pedía perdón. Las constituciones de Lanfranco describen un ritual idéntico en Canterbury. En el consuetudinario de la abadía de Farfa subsiste, por casualidad, la lista

[3] *PL* 149, 675-677.

de sesenta y tres libros distribuidos a los monjes una cuaresma de mediados del siglo XI. Esta lista nos permite vislumbrar momentáneamente los gustos de lectura de una comunidad concreta[4]. La mayoría de los libros se encuadra dentro de las categorías esperadas de obras de devoción y de teología ascética: Casiano, el comentario de Esmaragdo a la Regla, vidas de santos, comentarios de los Padres a las Escrituras, desde Jerónimo a Gregorio el Grande, así como comentaristas posteriores como Beda, Alcuino y Rábano Mauro. Pero la lista contiene también una selección interesante de obras históricas: la *Historia* de Josefo, la *Historia eclesiástica* de Eusebio y una *Historia de los ingleses* anónima, que debe de ser la de Beda, y, más sorprendentemente, la historia secular romana de Livio, que no era una obra muy conocida en esta época. Se consideraba que la lectura de la historia era un ejercicio espiritual edificante. Como observa Juan de Salisbury en el siglo XII, a través del estudio de las crónicas del pasado, los hombres alcanzan la percepción de la actuación invisible de Dios.

Una parte significativa de los fondos bibliotecarios de una abadía benedictina provenía, con toda probabilidad, de donaciones. Cuando Odón se hizo monje en Baume, llevó consigo cien libros, que, a su debido tiempo, fueron trasladados a Cluny. Los catálogos de las bibliotecas medievales, como el gran catálogo del priorato catedralicio de Canterbury que fue compilado en el siglo XIII, a veces relacionan los libros según los nombres de los donantes. No obstante, un porcentaje de los fondos del bibliotecario había de ser suministrado por el escritorio del propio monasterio.

El trabajo que se desarrollaba en el escritorio era vital para la vida interna del monasterio y también proporcionaba un importante servicio al mundo exterior. En cualquier momento que se pudiera escoger era probable que varios monjes estuvieran ocupados copiando textos o escribiendo sus propios libros. A veces trabajaban en el paseo septentrional del claustro, a lo largo de la iglesia, pero con frecuencia para este menester se destinaba una sala distinta cercana al claustro. El plano de Sankt Gallen, del siglo IX, asigna para escritorio una espaciosa sala con siete pupitres situada encima de la biblioteca. El objetivo prioritario de quienes trabajaban en el escritorio era la reproducción de los libros que se necesitaban en los oficios del coro y en las lecturas del refectorio: antifonarios, responsoriales, misales y leccionarios. Una tarea igualmente importante era la provisión de gramáticas para la educación de

[4] *CCM*, X, págs. 261-264.

los muchachos en el claustro y la reproducción de libros para aumentar la biblioteca. La mayor parte de las energías de los monjes ocupados en la escritura se destinaba a hacer copias de textos aprobados. Si se necesitaban ejemplares, podían pedirlos a otros monasterios. Como los únicos materiales de producción eran pluma, tinta y pergamino, llevaba mucho tiempo escribir los libros y eran objetos costosos y raros en el mundo medieval. Se utilizaban como avales en préstamos y con frecuencia se transmitían en legados piadosos. Un ejemplar completo del Antiguo Testamento podía costar más que el valor total del estipendio anual de un cura de aldea. Se necesitaba todo un rebaño de ovejas para suministrar pergamino para él. Es comprensible, pues, que algunas abadías exigieran un depósito antes de prestar un libro. Escribe Pedro el Venerable a los monjes de la Gran Cartuja: «Enviad por el portador de ésta o por alguna otra persona de confianza alguna garantía por los libros que os he enviado; no como prenda de su buena conservación, sino para cumplir el mandato de nuestro padre san Hugo referente a tales préstamos»[5].

Naturalmente, no eran sólo los humildes copistas de textos quienes trabajaban en el escritorio. El tiempo de ocio reglamentado en el claustro proporcionaba las condiciones ideales para escribir. Las pruebas están en los productos. Las escribanías monásticas eran, hasta el siglo XII, los establecimientos que producían la gran masa de las obras literarias, tanto sagradas como profanas, que llenaban las bibliotecas de la Edad Media. Abón de Fleury († 1004), gramático, matemático, historiador y hagiógrafo, sostenía ante Fulberto de Chartres, «el maestro más famoso de toda Francia», que, después de la plegaria y el ayuno, era la práctica de la composición literaria la que más contribuía a refrenar la concupiscencia de la carne[6].

Aunque la propia comunidad tenía preferencia sobre los recursos de su escritorio, los escribas monásticos proporcionaban también importantes servicios al mundo exterior. Tanto en Francia como en la Inglaterra anterior a 1066, los antiguos soberanos que no poseían cancillerías organizadas propias hacían uso de los escritorios de las abadías para escribir sus cartas y diplomas. El abad Hilduino de Saint-Denis era el capellán mayor de Luis el Piadoso, y la abadía proporcionaba al emperador su escribanía. Pero además de su ayuda periódica a los príncipes,

---

[5] *The Letters of Peter the Venerable*, ed. G. Constable (Cambridge, Mass. 1967), I, pág. 334.

[6] *Abbonis Vita, PL* 139, 393; citado por E. Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France,* IV (Lille 1938), pág. 135 n.

los monasterios realizaban servicios fundamentales al mundo de las letras reproduciendo libros por encargo para estudiosos y patronos seculares. Algunas casas se hicieron famosas por la excelencia técnica de su caligrafía y la belleza en la iluminación y en las pinturas miniadas con que decoraban sus manuscritos. Naturalmente esto era una fuente de ingresos para el monasterio. La persona que encargaba un libro pagaba el trabajo, pero también era corriente que suministrara el pergamino que se necesitase. Cuando, en el siglo x, el canónigo Hilino de Colonia encargó un texto de los cuatro Evangelios al taller de Reichenau, al parecer envió a los monjes el pergamino ya cortado y dispuesto en cuadernos[7]. Reichenau, en el siglo x, al igual que San Agustín de Canterbury en el xii, era famosa por la suntuosa calidad de sus manuscritos iluminados. Pero los monjes producían copias de textos para ser utilizados así como libros para exposición. De hecho, hasta que surgieron las librerías universitarias en el siglo xiii, que se especializaron en la reproducción rápida de textos escolásticos baratos, eran los monasterios los que tenían prácticamente el monopolio de la producción de libros. Con el paso del tiempo, sin embargo, la presión de la demanda hizo necesario completar los esfuerzos de los monjes copistas empleando a escribas profesionales, que recibían un salario de las arcas monásticas.

El horario monástico asignaba dos períodos del día a la lectura y a la escritura, uno por la mañana antes del oficio de mediodía y el segundo entre la comida principal del día y vísperas. La hora de la cena —la comida principal— variaba según la estación. Durante los meses de verano, empezando en Pascua, esta comida se hacía poco después de mediodía, a continuación de la misa mayor; y había una segunda comida después de vísperas, al anochecer. En los días cortos del invierno, el horario sólo permitía una comida, que se hacía ya bastante avanzada la tarde, pero entonces había alguna otra forma de refrigerio sólido o un poco de vino antes de completas y de ir a la cama. Las comidas, al igual que otras actividades, tenían su propio ritual. Después de lavarse las manos, entraban todos en el refectorio, donde los puestos estaban asignados por estricto orden de antigüedad, y permanecían de pie hasta que llegaban el abad o el prior, que pronunciaban la bendición. La comida se servía y se hacía en silencio a excepción de la voz del lector, que leía a la comunidad desde un facistol o desde el púlpito.

Guardar silencio, para que pudieran prosperar la plegaria y la reflexión, era uno de los objetivos principales de toda la estricta obser-

[7] Lesne, *op. cit.*, IV, págs. 298, 330.

vancia monástica. Después del capítulo de la mañana y después de la cena del atardecer, había períodos del día en que se permitía la conversación en el claustro. Pero en la iglesia, el refectorio y el dormitorio se observaba constantemente silencio, excepto el canto y las lecturas públicas. A quienes estaban ocupados en algún negocio concreto se les permitía cierta laxitud, así como al superior de la casa que estuviera agasajando a sus huéspedes en sus propias dependencias. Pero con el canto de completas cesaba toda conversación. El silencio de Cluny en su primera época era proverbial. Se desarrolló un complejo lenguaje de signos, una especie de alfabeto para sordomudos, a fin de que el monje pudiese expresar sus necesidades sin tener que hablar. Ulrico lo explica así: «El novicio debe necesariamente aprender los signos con diligencia, pues, una vez que entra en la comunidad, raramente se le permite hablar». La petición de pan se indicaba con un movimiento circular hecho con los pulgares e índices de las dos manos; la señal para pescado consistía en un movimiento de la mano simulando la cola de un pez moviéndose en el agua; para la trucha era el mismo signo, pero además el dedo iba de una ceja a la otra; señal de que, aun cuando en Cluny no se comía pescado, la mesa no carecía de cierta variedad. Para leche, se tocaba en los labios con el dedo meñique, «pues así chupa un niño pequeño»[8]. El monje que quería confesarse se acercaba al sacerdote que escogiera y, de pie ante él, indicaba su deseo sacando la mano de debajo del escapulario y poniéndola en el pecho; ante lo cual el sacerdote se levantaba e iba delante de él a la sala capitular, donde oía su confesión.

Las reglas del silencio contribuían algo a suavizar lo que sorprende al estudiante moderno por ser uno de los aspectos más opresivos de la vida en un monasterio medieval: la carencia total de intimidad. No era sólo que el individuo durmiera, comiera y fuera de un sitio a otro siempre en compañía de otros; incluso actividades personales tan rutinarias como el afeitarse o bañarse eran ejercicios comunitarios supervisados atentamente. Sólo en las vísperas de las fiestas principales podían afeitarse, de suerte que al final de la cuaresma la comunidad debía de presentar un aspecto extremadamente desaliñado. En Cluny las navajas de afeitar se guardaban con llave en un armario situado al lado de la entrada al dormitorio y se sacaban cuando se realizaba un afeitado general. Los hermanos se sentaban en filas alrededor de las paredes del claustro y se pasaban unos a otros las navajas y las bacías. La operación iba pre-

[8] *PL* 149, 703.

cedida de la recitación de salmos y colectas. En San Agustín de Canterbury los monjes se afeitaban unos a otros, pero, como explica el cronista, las heridas que se infligían por ser inexpertos eran tan graves que el abad Rogerio de Chichester hacía venir de fuera barberos laicos para que realizaran este menester[9].

La Regla benedictina propugnaba que los baños eran una práctica que no debía recomendarse, exceptuando a quienes estuvieran enfermos; y los consuetudinarios, generalmente, mandaban bañarse tres veces al año, antes de las fiestas de Navidad, Pascua y Pentecostés, pero haciendo siempre la salvedad de que quienes no deseasen participar no tenían por qué hacerlo. Las constituciones de Lanfranco para Canterbury fijaban un procedimiento complejo para tomar el baño antes de Navidad. Los hermanos se reunían en el claustro y esperaban a que el monje más antiguo, que estaba a cargo de toda la operación, los llamase en grupos para ir a las dependencias donde estaban los baños. Ya en ellas, el monje se desvestía y entraba en un cubículo, que estaba protegido con una cortina, y tomaba el baño en silencio. Ni siquiera este momento de aislamiento había de ser prolongado: «Cuando ya se haya lavado lo suficiente, no se quedará allí por placer, sino que se levantará, se vestirá y regresará al claustro»[10]. En torno a todo este procedimiento se advierte, sin duda alguna, una cierta inquietud.

Sería un error, naturalmente, suponer que los propios monjes se sentían oprimidos por carecer de intimidad. La sociedad medieval no daba al individuo muchas oportunidades de estar solo, a no ser que se retirara al desierto. Las familias campesinas ocupaban viviendas de una sola habitación, separada del ganado en muchos casos sólo por una mampara. La gente de las ciudades vivía apiñada en casas pequeñas; y los caballeros vivían y comían en el salón rodeados por su familia, sus alguaciles, sus vecinos y sus criados. La suerte del individuo medio era estar siempre acompañado. La intimidad, que nosotros damos por descontada, es producto de una sociedad más próspera. Como recordaba Eloísa a Abelardo cuando intentaba disuadirlo de que se casaran, sólo los muy ricos tenían casas con muchas habitaciones; y los estudiosos generalmente no eran acaudalados[11].

Los consuetudinarios fijan unas prácticas rutinarias ordenadas que alcanzan a todas las horas del día y de la noche. Dejan bien claro lo que

---

[9] Roger Twysden, *Historiae Anglicanae Scriptores,* X (1652), 1915.

[10] Knowles, *Monastic Constitutions of Lanfranc,* pág. 10.

[11] *Historia Calamitatum,* trad. inglesa de Betty Radice, *The Letters of Abelard and Héloise* (1974), págs. 71-72.

cada uno tiene que hacer y cuándo se requiere que lo haga. Lo que no nos dicen, sin embargo, es hasta qué punto se observaban las reglas en un momento dado. La historia de la mayor parte de los monasterios de larga trayectoria revela períodos alternativos de estricta observancia y de relajación. Mucho dependía de las cualidades del superior. Bajo un abad acomodaticio o senil la disciplina tendía a desintegrarse. En una comunidad siempre había alguien que estaba listo para aprovecharse de situaciones semejantes. En efecto, mientras duró la práctica de entregar a los niños como oblatos, en las casas benedictinas se reclutó así a una proporción bastante alta de los monjes. Al llegar a adultos, algunos conseguían ponerse a la altura del ideal que se esperaba alcanzarían; obviamente otros procuraban crear en torno a ellos una vida cómoda en una situación difícil a la que la sociedad medieval no ofrecía escape alguno. Tampoco estaban motivados todos los postulantes adultos por un sincero apasionamiento por la vida ascética. Muchos procuraban ser admitidos en la vida monástica porque el hábito les ofrecía perspectivas óptimas de posición y seguridad.

Aparte de la cuestión referente a la relajación de la observancia, los consuetudinarios transmiten, por su misma naturaleza, una impresión engañosa de prácticas rutinarias apacibles que no experimentan ninguna perturbación. Pero ésta es una situación de la que pocas comunidades pueden disfrutar durante mucho tiempo. La erección de edificios monásticos, que presentan un aspecto homogéneo a la mirada casual del visitante moderno, con frecuencia necesitaba varias generaciones. Y en una institución próspera había siempre un proceso constante de reconstrucciones y ampliaciones. Durante el siglo XI pocos períodos pudo haber en que la paz de Cluny no estuviera perturbada por el sonido del martillo y el cincel, los crujidos de las cabrias y el barullo de los trabajadores. La continuidad imperturbable de la vida monástica era distorsionada con frecuencia, también, por los contratiempos de la naturaleza y por la intrusión violenta del mundo exterior. Una institución próspera dueña de extensas tierras no podía esperar aislarse por completo de los trastornos de la guerra y de las agitaciones políticas. El priorato catedralicio de Canterbury, al igual que otros monasterios ingleses, sufrió disturbios en su armonía interna después de la conquista normanda por la introducción a la fuerza de un prior extranjero y de un grupo de monjes normandos; y durante algunos años la animosidad racial mantuvo separados a los dos sectores de la comunidad. La vida del priorato quedó también distorsionada por la construcción a gran escala de edificios que siguió a la conquista. La iglesia fue reconstruida dos veces

en el transcurso de los sesenta años posteriores, para quedar devastada en 1174 por un incendio que dejó a los monjes sin un coro que pudieran utilizar durante más de un decenio. Tales contratiempos eran casi continuos. Pero la erosión callada de la vida comunitaria era menos el resultado de catástrofes como ésta que de fuerzas que surgían de la administración interna del propio monasterio.

LOS CARGOS EN EL MONASTERIO

Como había previsto san Benito, el abad necesitaba nombrar, de entre los hermanos, a una serie de ellos para que le ayudaran en la administración de los asuntos del monasterio. En las grandes casas benedictinas se había desarrollado para finales del siglo XI una serie de cargos bastante compleja. La tarea especial asignada a cada monje se llamaba «obediencia», y el monje que ocupaba el cargo «obedienciario». En primer lugar estaba el prior. Aunque el abad nombraba a todos sus subordinados, el superior de una gran abadía era una persona prominente con responsabilidades públicas que frecuentemente le obligaban a alejarse del monasterio. Podía estar ausente durante largos períodos al servicio del rey o del papa o por asuntos de su propia institución. Cuando estaba en el monasterio, se esperaba que agasajara a los visitantes importantes sentándolos a su mesa. Todo esto tendía a separarlo de la vida rutinaria de sus monjes; y durante el siglo XII se convirtió en práctica normal que el abad tuviera sus propios aposentos, con salón, cocina y capilla dentro de la clausura. Esta realidad comportaba que la responsabilidad de mantener la vida regular y la disciplina en el claustro recaía cada vez con más frecuencia en el segundo del abad, el prior claustral. Las casas mayores tenían más de un prior. En Cluny, donde el abad estaba continuamente de viaje visitando sus dependencias lejanas, había un gran prior, encargado de la administración general de las propiedades de la abadía y de sus relaciones con el mundo externo, un prior claustral para supervisar la vida interna de la comunidad, y un segundo y un tercer prior para ayudarle. Había también rondadores, llamados *circatores,* cuya función era pasear por las dependencias durante los períodos de trabajo y de lectura y cuidar de que no hubiera desórdenes ni chismorreo.

Los diversos departamentos administrativos eran encomendados a una larga serie de obedienciarios. El chantre, o cantor, era responsable

de enseñar a los monjes el canto y de la celebración adecuada de la liturgia, y también, ya que tenía que suministrar los libros del culto, estaba encargado de la supervisión del escritorio. El sacristán tenía el deber de cuidar de la fábrica de la iglesia, de los altares y de los vasos sagrados, y tenía también a su cuidado los relicarios: deber pesado en las abadías que se jactaban de tener reliquias famosas, que atraían a gran número de peregrinos. El maestro de novicios tenía a su cargo el cuidado y el adiestramiento de los novicios. Al limosnero se le confiaban la tarea de repartir alimentos y otras formas de socorrer a los pobres. Era una obligación evangélica reiterada en la Regla, y la mayoría de los monasterios la tomaban muy en serio. De hecho, la limosna monástica era la única forma regular de socorrer a los pobres que existía en la sociedad medieval. El limosnero de Cluny tenía asignada una parte de los diezmos procedentes de las iglesias que eran posesión de la abadía a fin de facilitarle su labor de caridad hacia quienes la demandaban. Había una distribución diaria de pan y vino y doce empanadas, que pesaban aproximadamente un kilo y medio cada una y que procedían de la cocina de los monjes. El domingo de quincuagésima, todos los pobres que se acercaban recibían una comida de carne de cerdo curada. Además de dar alimentos a quienes mendigaban a las puertas de la abadía, el limosnero proporcionaba también hospitalidad a los peregrinos más pobres y a los clérigos que llegaban a pie. Esta caridad no se limitaba a quienes la solicitaban. Según Ulrico, del limosnero se esperaba que hiciera una ronda semanal por la ciudad para buscar a cualquiera que estuviera enfermo o careciera de alimentos o medicamentos. Era una práctica que Lanfranco impuso al limosnero de Canterbury.

El chambelán se encargaba de proveer de ropa a los hermanos y del lavado de la misma. El abastecimiento de alimentos, bebida y leña para la comunidad y para sus huéspedes era el cometido del cillerero: «Debe ser sobrio y no gran comedor», exhorta san Benito con preocupación comprensible. Una gran parte de su tiempo la ocupaba en el transporte, comprobación y almacenamiento de los suministros provenientes de las posesiones del monasterio. Era práctica común asignar para uso del cillerero los edificios situados al oeste del claustro a fin de que los utilizara como almacenes.

Otro nombramiento de responsabilidad era el de enfermero. Éste tenía a su cargo lo que era, de hecho, una institución paralela, situada generalmente un poco al este del complejo principal, y que contenía su propio dormitorio, un salón, la capilla y una serie de habitaciones individuales. Era un monasterio en miniatura. Esto era así porque tenía no

sólo que albergar y servir de hospital para los monjes que estuvieran enfermos, sino también proporcionar un hogar de descanso permanente para los que eran demasiado ancianos o estaban demasiado débiles para compartir totalmente las prácticas diarias del monasterio. El superior de la casa podía recurrir también a estos aposentos a fin de encontrar en ellos habitaciones donde pudiera retirarse por la edad o por mala salud. Como la Regla permitía el consumo de carne sólo a los enfermos, en tiempos de observancia estricta el refectorio de la enfermería era el único lugar del monasterio donde se servía carne.

En una gran abadía como Cluny una de las tareas más pesadas era la del hospedero. De hecho, regía lo que en términos del siglo XI sería un hotel de primera clase, que proporcionaba alojamiento, comidas y establo a un flujo constante de visitantes que comprendían prelados y príncipes y miembros de la alta nobleza. La hospedería construida por Odilón era un palacio cuya fachada principal medía más de cuarenta metros, contenía cuarenta y cinco camas para huéspedes varones y, en otra ala, treinta y cinco para sus damas; pero estaba reservado para visitantes que llegaban a caballo. A los que iban a pie, se les asignaban aposentos menos grandiosos que estaban bajo la jurisdicción del enfermero[12]. Con el paso del tiempo, los obedienciarios principales, que tenían las responsabilidades más difíciles, delegaron parte de sus cometidos en funcionarios subordinados, de forma que el resultado fue que en las obligaciones administrativas y supervisoras estaba ocupada una proporción de monjes todavía mayor. Así, el sacristán estaba ayudado por un subsacristán y, en algunos casos, por un guardián de los relicarios, independiente de él; y ciertas tareas del cillerero se dividieron entre un cocinero, que se encargaba del abastecimiento, un refitolero, un jardinero y un guardabosques.

Aunque todos los obedienciarios debían su nombramiento al abad, en la práctica adquirieron un alto nivel de independencia en la administración de sus tareas. Esto fue el resultado de una tendencia creciente a dividir las propiedades de la abadía, de tal forma que se asignaba al mantenimiento de cada una de las funciones una proporción de las tierras, los diezmos y las ofrendas. Esta subdivisión era fomentada por los hábitos de los benefactores, que con frecuencia dejaban piadosas mandas expresamente señaladas para sostener departamentos específicos tales como la limosnería —objetivo favorito en las man-

[12] *CCM,* X, págs. 304-306. Sobre los deberes de los obedienciarios en Cluny, véase Valous, *op. cit.,* I, págs. 123-186.

das caritativas—, la enfermería o la hospedería. Ello daba a cada uno de los obedienciarios control sobre una parte de los ingresos del monasterio y sobre la propiedad de la que provenían los ingresos. Era una práctica cargada de implicaciones peligrosas tanto para la observancia regular como para la estabilidad financiera. Significaba que un grupo de monjes estaba no sólo preocupado por la administración interna sino que estaba también involucrado en responsabilidades directivas que con frecuencia los alejaban del monasterio, pues la administración requería inspeccionar propiedades distantes, entrevistarse con los administradores directos, auditar las cuentas y asistir a los tribunales. Así pues, era necesario exonerar a los obedienciarios de la asistencia regular al coro, obligación en la que san Benito había insistido como prioridad absoluta en la vida del monje: «Que nada se anteponga al oficio divino»[13].

La delegación de autoridad y la toma de decisiones en asuntos económicos podían tener también consecuencias financieras perjudiciales. En el transcurso del siglo XII la mala administración doméstica y las aventuras temerarias en el terreno financiero por parte de funcionarios monásticos individuales llevaron a algunas abadías a deudas serias. Cluny, cuyas propiedades estaban bajo el control de veintitrés monjes decanos, se encontraba en dificultades financieras cuando Pedro el Venerable fue elegido abad en 1122. El gasto excesivo y la mala administración de sus señoríos jurisdiccionales habían hecho difícil el abastecimiento constante de provisiones a la abadía. Hubo de ser rescatada de esta mala situación reorganizando las granjas de la abadía y con la generosa ayuda financiera de uno de sus antiguos monjes, Enrique de Blois, hermano del rey Esteban y a la sazón obispo de Winchester[14]. Crisis como ésta eran corrientes en las casas benedictinas. En el siglo XIII hubo un movimiento generalizado entre las autoridades eclesiásticas para mejorar la situación y volver a establecer el control central sobre las finanzas monásticas. Se llevó a cabo presionando a cada casa para que nombrara tesorero a un monje y organizara un erario central, a través del cual tuvieran que pasar todos los ingresos y desembolsos, y exigiendo una auditoría de cuentas anual.

---

[13] *La Regla,* c. 43.

[14] G. Duby, «Un inventaire des profits de la seigneurie clunisienne à la mort de Pierre le Vénérable», en *Petrus Venerabilis 1156-1956,* ed. de G. Constable y J. Kritzeck *(Studia Anselmiana* 40, Roma 1956), págs. 128-140.

LOS NUEVOS MIEMBROS

Aunque, en principio, los monjes se retiraban del mundo, el monasterio era un organismo cuyas raíces estaban profundamente hundidas en el panorama social. Muchas de las casas benedictinas más antiguas estaban situadas en ciudades o en sus alrededores y estaban fuertemente ligadas a la vida urbana. En Bolonia, la antigua abadía de Santo Stefano todavía muestra en su fachada del siglo XII un púlpito de ladrillo al aire libre, signo externo y visible de la función pastoral que desempeñaba para con la ciudad que la rodeaba. Las abadías que estaban ricamente dotadas y que habían sido fundadas en el campo se convertían generalmente en núcleos de nuevas poblaciones, surgidas por la necesidad de bienes y servicios que tenían las comunidades monásticas grandes.

El lazo más claro e inmediato entre el claustro y el mundo exterior a él se hallaba en la procedencia de sus nuevos miembros. A lo largo de los siglos XI y XII se fundaron nuevos monasterios y la población monástica fue en aumento. El creciente número de monjes y monjas fue una consecuencia del aumento demográfico general experimentado en la mayoría de las regiones de Europa occidental durante este período. En la última parte del mismo, donde el crecimiento resultó más notable fue entre las nuevas órdenes, particularmente entre los cistercienses. Es difícil conseguir cifras fiables referidas a los benedictinos antes del siglo XIII, y las que hay han sido interpretadas de diversa manera[15]. Algunas abadías sufrieron un marcado descenso después del siglo XI; otras,

---

[15] U. Berlière, «Le nombre des moines dans les anciens monastères», *Rev. bén.* 41 (1929), págs. 231-261; 42 (1930), págs. 31-42; y «Le recrutement des moines bénédictins aux XIIe et XIIIe siècles», en *Académie royale de Belgique Memoires*, 2.ª serie, II (1924), fasc. 6, proporciona ejemplos del descenso numérico después del siglo XI. R. W. Southern, en un interesante comentario informativo en *Western Society and the Church in the Middle Ages* (1970), págs. 233-235, las toma como síntoma de un descenso generalizado. Aunque me he servido de estos comentarios, mis conclusiones son un tanto diferentes. El problema radica en que, en la mayoría de los casos, la línea básica a partir de la cual hemos de trabajar es extremadamente incierta, ya que las cifras del período anterior derivan principalmente de las afirmaciones, a todas luces poco fiables, de los hagiógrafos. Las cifras compiladas por Valous, *op. cit.*, I, págs. 211-212, y las de las visitas inglesas, no nos dan a entender un descenso generalizado en el reclutamiento de las casas cluniacenses. La explicación debe hacerse teniendo en cuenta que Cluny imponía un *numerus clausus* a los postulantes para asegurarse de que cada casa siguiera siendo solvente.

después de una fase de rápida expansión que era a menudo resultado de circunstancias locales, se estacionaron en un nivel constante de nuevos ingresos que siguió con pocos cambios durante los doscientos años siguientes. El priorato de la catedral de Canterbury, por ejemplo, experimentó un auge súbito de aspirantes en las dos generaciones que siguieron a la conquista normanda; cosa explicable habida cuenta de la confiscación de tierras sufrida por muchas familias inglesas y de la destrucción de sus perspectivas en el mundo. Así, para 1120 el número de monjes del priorato había aumentado de unos sesenta en los tiempos de Lanfranco a algo así como ciento veinte. Después el número descendió hasta ochenta, más o menos, y continuó aproximadamente en este nivel durante el siglo XIII. Aquí, al igual que en otros lugares, la continuidad relativa de los números a lo largo de un extenso período de tiempo da a entender no tanto escasez de aspirantes como una decisión que se tomaba en los capítulos monásticos de adecuar el número de monjes a los recursos materiales. Con esta finalidad en perspectiva, en el siglo XIII tanto Cluny como Cîteaux asignaban a cada casa de su orden un número fijo de monjes —*numerus clausus*— que no debía sobrepasarse. El número de Cluny alcanzaba su cota máxima, alrededor de trescientos, a la muerte de san Hugo. Por lo que parece, san Hugo admitía a todo el que lo pedía, sin mirar mucho su carácter o idoneidad; pero sus sucesores vieron que era necesario adoptar una línea de más discernimiento en las admisiones. Hacia 1250 la comunidad contaba doscientos monjes y parece que siguió a este nivel, más o menos, durante los cien años siguientes[16].

¿Quiénes eran estas personas y de dónde procedían? Como hemos visto, los niños donados por sus padres formaban un sector de la población monástica. Pero las nuevas órdenes se negaban, por lo general, a recibir niños oblatos, y, aunque los benedictinos continuaron aceptándolos, los niños formaban un porcentaje que iba en descenso en las comunidades de los monjes negros durante el siglo XII. Pedro el Venerable los consideraba como origen potencial de problemas y en Cluny redujo su número a seis. Así pues, la oleada de nuevos aspirantes al claustro constaba principalmente de postulantes adultos, tanto clérigos como laicos.

La escasez de registros sistemáticos nos hace difícil la generalización en lo que se refiere a sus orígenes sociales. Algunas instituciones,

---

[16] Valous, *op. cit.*, I, pág. 212 n. Cuestiona el supuesto número de cuatrocientos monjes en tiempo de san Hugo. Hunt, *op. cit.*, sugiere la cifra de trescientos.

como la abadía de Reichenau, en Suabia, se jactaban de su exclusividad social, pero estaba muy lejos de ser la realidad general. El requisito de nobleza de nacimiento como imprescindible para ingresar era más común en los monasterios y cabildos catedralicios de Alemania que en otras partes. Las figuras sobresalientes del imperio cluniacense fueron hombres de origen aristocrático, pero la masa común era captada en ambientes más variados. La mayoría de las casas benedictinas parece que se nutrían de gentes de los lugares cercanos y que admitían a hombres sin distinción de cuna, siempre que pudieran aportar alguna forma de dote. La única clase excluida era la de los que no eran libres. Pero el requisito de tener propiedades, aun cuando fueran reducidas, implicaba claramente que la mayoría de los nuevos miembros procedía de las filas de los medianos terratenientes y de la clase urbana acomodada. Una buena cantera de aspirantes, sobre la cual sabemos muy poco en este primer período, tal vez la proporcionaran las escuelas locales de propiedad monástica. El cronista de Bury St Edmund's nos cuenta que su héroe, el abad Sansón de Bury, había recibido su educación primera en la escuela de la abadía, en el burgo, donde había recibido clases del maestro Guillermo de Diss, clérigo secular[17]. No tenemos medios para saber cuántos otros realizaron sus primeros contactos, los más decisivos, con el claustro por esta vía.

El priorato catedralicio de Canterbury nos ofrece la historia de un caso ejemplar de una institución benedictina grande y opulenta que extraía un número significativo de sus nuevos miembros de la población circundante. Los registros de las propiedades dadas en alquiler que subsisten revelan que en el siglo XII muchas familias de Canterbury entregaban algún pariente al monasterio catedralicio[18]. Los monjes que pueden ser identificados, incluyendo a algunos de los obedienciarios más notables, eran hijos de las familias más acomodadas: los de los bailes del burgo y los de los industriales más acaudalados, como eran los orfebres y los merceros. La dote que aportaban cuando tomaban el hábito estaba constituida en muchos casos por propiedades bastante insignificantes: una casa o un terreno dentro de los muros de la ciudad. Algunos de estos postulantes, evidentemente, se habían convertido a la vida monástica ya bastante entrados en años. Uno de ellos, llamado Enrique, era el padre de Hamo, el baile de Canterbury. Otro converso tardío, un ciu-

---

[17] *The Chronicle of Jocelin of Brakelond,* ed. H. E. Butler (1949), pág. 44.

[18] Para este párrafo y el siguiente, véase W. Urry, *Canterbury under the Angevin Kings* (1967), págs. 153-168.

dadano prominente llamado Juan Calderun, se retiró al claustro en torno al año 1176, todavía en vida de su esposa: dispuso el mantenimiento de la misma acordando con el priorato que éste le proporcionara una asignación o pensión diaria de la comida preparada en la cocina del monasterio y una provisión periódica de ropa. Así pues, muchos de los monjes tenían parientes entre la gente de la ciudad incluyendo, en algunos casos, hijos y hermanos.

LA FUNCIÓN SOCIAL Y ECONÓMICA

La documentación de Canterbury nos da una idea de los estrechos lazos económicos existentes entre un gran monasterio y una población medieval. Por medio de donaciones o compraventas, para comienzos del siglo XII este priorato había adquirido el señorío de casi la mitad de la ciudad y de su alfoz, y la renta proveniente de estas propiedades constituía una parte constante, aunque pequeña, de sus ingresos. La correspondencia económica del papel del priorato como señor era su función como patrono. Proporcionaba la manutención a un gran número de los residentes en la ciudad. En su nómina había, además de en torno a un centenar de criados domésticos empleados en el recinto monacal, una multitud de profesionales y artesanos que le aportaban sus servicios como especialistas. Tales eran los abogados, médicos, albañiles, orfebres y fontaneros. Había también un grupo de residentes que recibían del priorato el sustento en forma de asignación* o pensión. En un período posterior las asignaciones llegaron a constituir una grave sangría para los recursos del monasterio. Los reyes y otros patronos adoptaron la práctica de exigir a los monjes que proporcionaran una pensión, o, con frecuencia, pensión y alojamiento en sus dependencias, a clérigos y a soldados retirados. Pero existían asignaciones de distinto signo. En Canterbury encontramos durante el siglo XII una serie de gente urbana que ha entregado una casa o unas rentas al priorato a cambio del compromiso de proporcionarle el sustento diario de la cocina de los monjes y una cantidad en dinero para el resto de sus vidas. A veces el contrato incluye privilegios espirituales de confraternidad y de enterramiento dentro del recinto monástico. De esta manera los que recibían la asignación compraban una renta vitalicia y el monasterio desempeñaba la función de una compañía de seguros.

* [En inglés *corrody*. *N. del T.*]

La ciudad de Canterbury era anterior a la fundación del priorato catedralicio. Como era burgo de realengo, el monasterio no tenía responsabilidades de gobierno para con él. En este aspecto difería de los burgos satélites que surgían en torno a las abadías benedictinas en Inglaterra y en el Continente. Los centros de población semejantes a éstos habían surgido en relación con las necesidades que tenía el monasterio de criados, artesanos y comerciantes, y la tierra que ocupaban había formado parte de la dotación originaria del monasterio. Cuando una abadía poseía reliquias famosas, el núcleo original de su asentamiento se veía aumentado por el trasiego de peregrinos, que, a su vez, atraían el comercio. En casos así, la abadía había dado origen a la colonia, tenía el señorío sobre toda la población, y adquiría todas las ventajas y responsabilidades que acompañaban al señorío medieval. No sólo recolectaba las rentas y administraba el arrendamiento de las propiedades urbanas; al igual que los señores seculares, tenía jurisdicción señorial sobre los arrendatarios, presidía los tribunales del burgo y percibía los beneficios de la administración de la justicia. Antes del año 831 la abadía de Saint-Riquier había generado una población dependiente que sumaba unas dos mil quinientas casas, todas ellas dadas en alquiler por la abadía[19]. Una situación semejante existía en Bury St Edmund's, donde había surgido la población en torno a la abadía fundada por el rey Canuto antes de la conquista normanda. El monasterio tenía jurisdicción exclusiva e indivisa sobre todo el burgo. Aunque varios de los obedienciarios extraían rentas de las propiedades situadas dentro del recinto de la ciudad, la parte del león en los despojos se la dividían el cillerero y el sacristán. El cillerero ostentaba el señorío de la casa solariega de Bury, que incluía las rentas de los molinos y la venta de los derechos de pasto así como el derecho sobre los beneficios del tribunal señorial. El sacristán controlaba el burgo; recibía las rentas de las casas urbanas, los derechos del mercado y las recaudaciones del fielato sobre todas las mercancías que entraban en la población o salían de ella, y las ganancias de la asamblea de burgueses o del tribunal del burgo. También nombraba a los bailes o alguaciles que administraban la población como delegados suyos.

La renta de las propiedades urbanas constituía una parte de los ingresos en la mayoría de las casas benedictinas, pero la forma principal

[19] J. Hubert, «Saint-Riquier et le monachisme bénédictin en Gaule à l'époque carolingienne», en *Il monachesimo medioevo e la formazione della civiltà occidentale (Settimane di Studio del Centro italiano di Studi,* IV, Spoleto 1957), págs. 293-309.

de dotación de la que derivaban sus ingresos era la tierra. En la Alta Edad Media las abadías recibían ricas donaciones, en forma de fincas rústicas, de sus munificentes fundadores, y estas concesiones iniciales eran incrementadas con donaciones de los reyes y de la alta nobleza. Pero para el siglo XII ya había pasado el momento culminante de las dotaciones monásticas. Seguían haciéndose pequeñas donaciones y mandas testamentarias, pero como el crecimiento de la población ejercía presiones sobre los recursos naturales, las zonas de tierra cultivable disponibles para usos de caridad disminuyó; y la aristocracia laica estaba más preocupada por conservar la herencia familiar y era más precavida a la hora de desprenderse de partes de ella.

No obstante, las fincas rústicas de las abadías más antiguas eran con frecuencia muy extensas y, como resultado de su adquisición paulatina, estaban a menudo muy desperdigadas. Generalmente estas propiedades eran administradas de manera muy semejante a como lo eran las grandes propiedades pertenecientes a los señores laicos. La tierra era labrada por siervos o villanos: pequeños agricultores cuyo trabajo y cuyas personas estaban a disposición del señor. Un porcentaje de las propiedades señoriales que constituían todo el señorío era arrendado a encomenderos, que ejercían todos los poderes de los señores jurisdiccionales y que pagaban al monasterio una renta fija en metálico o en especie; el resto era retenido como heredad privativa: en otras palabras, en vez de arrendarla a encomenderos, el monasterio la explotaba directamente y consumía sus productos, vendiendo los excedentes. La finalidad primaria de los señoríos de heredad privativa en una gran abadía era abastecer la mesa de los monjes y dar de comer al ejército de criados y de huéspedes. A fin de asegurarse un abastecimiento más regular, Pedro el Venerable reorganizó las heredades privativas de Cluny, de suerte que cada grupo se especializaba en un producto concreto: unas proporcionaban el trigo para el pan blanco, otras el centeno del pan de inferior calidad, otras se especializaban en queso, alubias o vino. Cada una de estas heredades estaba constituida como abastecedor exclusivo de su producto concreto durante un cierto período de tiempo. Lourdon suministraba el cereal para febrero y marzo; Mazille tenía que aportar toda la avena necesaria para los caballos de Cluny durante una noche. Jully y Saint-Hippolyte tenían que abastecer de vino a la abadía[20].

Como señores de tierras que eran, los monasterios estaban sujetos a las mismas fuerzas económicas que los señores laicos y respondían de

[20] G. Duby, *op. cit.*

la misma manera. Después del año 1180, más o menos, la explosión demográfica y el consiguiente aumento en la demanda ocasionaron un alza continuada en el precio de los productos agrícolas y en el valor de la tierra en toda la Europa septentrional. La mayoría de los señores respondieron retirando sus arriendos y sumando las tierras a sus heredades privativas a fin de producir grandes excedentes para venderlos. Cuando le anunciaban la muerte de uno de los encomenderos de su abadía, el abad Sansón de Bury St Edmund's gritaba regocijado: «Ayer hubiera dado sesenta marcos por recuperar esa heredad, pero ahora el Señor la ha dejado libre»[21]. La venta de las cosechas con mayor provecho monetario se estaba convirtiendo en una preocupación de primera magnitud. En el siglo XIII Christ Church, Canterbury, organizó sus heredades privativas en grupos, en torno a una serie de centros donde pudiera concentrar las cosechas de cereal para venderlo en grandes cantidades a lo largo de la costa o en el extranjero. El historiador de estas propiedades en este período las ha descrito como «una federación de factorías cerealísticas que producían para el mercado»[22].

Lo curioso es que, a medida que el dinero y el intercambio pasaban a jugar un papel cada vez mayor en la economía agraria, los terratenientes entraban en número cada vez mayor en una situación de deuda crónica. Y los monasterios no eran excepciones. Cluny estuvo casi constantemente endeudado a partir de 1140 y para finales del siglo La Charité y Monte Casino pasaban por trances semejantes. En Inglaterra, Francia e Italia el endeudamiento monástico es un tema recurrente en las crónicas y en las actas de visitas del siglo XIII. La escasez de documentación económica y la complejidad de la que subsiste hacen difícil desvelar las causas del problema. No tiene una única explicación. El gasto pródigo en construcciones, la sangría incesante de la hospitalidad y la carga excesiva de asignaciones o pensiones eran obviamente factores contribuyentes. Algunas casas cayeron en dificultades financieras por tomar préstamos fiadas en la seguridad de futuras cosechas de cereales o de producción de lana, expectativas que después no se cumplieron. Pero el mal era más persistente y más profundo que todo esto. Los precios del cereal —un barómetro bastante preciso del estado de una economía subdesarrollada— revelan que el período de 1180 a 1300 fue una época de inflación prolongada. Esta tendencia subyacente fue la causante de muchos de los problemas políticos de los gobiernos del si-

[21] *The Chronicle of Jocelin,* pág. 33.
[22] R. A. L. Smith, *Canterbury Cathedral Priory* (1943), pág. 142.

glo XIII, cuyos esfuerzos por atajar el alza de los costes exigiendo impuestos a las propiedades de sus súbditos encontraron dura resistencia. Los monasterios fueron, entre quienes gastaban más, de los más afectados por la fluctuación de los precios. Una gran abadía que albergara más de cien monjes y otros tantos criados y diera de comer a un flujo constante de huéspedes importantes era un gran consumidor de bienes y comprador de servicios. Sus intentos por mantener los niveles contemporáneos de vida en una época de prosperidad creciente pero de inflación persistente comportaban un abismo cada vez más grande entre gastos e ingresos. Fue este problema financiero crónico, más que la escasez de postulantes, lo que impuso límites al número de aspirantes que solicitaban ingresar en las grandes instituciones benedictinas.

LAS OBLIGACIONES FEUDALES

La posesión de tierras comportaba tanto privilegios como responsabilidades públicas. Los reyes que dotaban de extensas propiedades a las antiguas abadías benedictinas esperaban de sus inversiones no sólo ganancias temporales sino también dividendos espirituales. A cambio de servicios, los abades recibían tierras en feudo. Al igual que los vasallos laicos del rey, los abades debían a su señor *consilium* —obligación de asistir a la corte y a los concilios regios— y *auxilium:* servicio militar. Podían también esperar que el rey los utilizara de vez en cuando como jueces, embajadores o inspectores generales del rey. Carlomagno y sus sucesores utilizaban continuamente a los abades como *missi* imperiales, encomendándoles la obligación de visitar los condados e investigar la conducta de los condes y de los demás agentes del emperador.

Fueron los carolingios, también, quienes iniciaron la práctica de exigir de los abades contingentes de soldados a caballo para el ejército real. Las levas de estos contingentes se hacían de entre los encomenderos que habían recibido feudos en las propiedades de la abadía. A principios del siglo IX, el abad de Saint-Riquier aportaba al ejército imperial una fuerza de cien jinetes. Los contingentes aportados por las abadías germánicas, junto con los que levaban los obispos, constituían el eje vertebral de los ejércitos con que los emperadores sajones y sálicos cruzaron los Alpes en los siglos X y XI. En el verano del 981, Otón II, que había residido unos meses en Roma, decidió embarcarse en la conquista del sur de Italia, que se hallaba bajo los ataques, cada vez más numero-

sos, de los sarracenos. Por ello necesitaba reforzar su ejército, y convocó a los prelados germanos para que le proporcionaran refuerzos. Aún subsiste una relación de la asignación aportada con esta ocasión; esta relación nos muestra al abad de Sankt Gallen al frente de cuarenta jinetes para unirse al emperador; los abades de Lorsch y Weissenburg partieron cada uno con cincuenta jinetes, y el abad de Reichenau con sesenta; el abad de Fulda también aportó un contingente de sesenta, pero, a lo que parece, él se quedó en el monasterio. Los abades y obispos aportaron a Otón, en conjunto, un refuerzo de mil quinientos cuatro hombres, frente a sólo quinientos ochenta y seis proporcionados por los vasallos laicos[23]. Del mismo modo, a los reyes Capetos les suministraba tropas un grupo de abadías reales del noreste de Francia. Hay indicios de este tipo de obligaciones militares en los últimos tiempos de la Inglaterra anglosajona, pero fue sólo después de la conquista normanda cuando las abadías benedictinas inglesas estaban sujetas al impacto pleno de las costumbres feudales que se habían desarrollado en el Continente. Guillermo el Conquistador hizo una valoración de sus tierras para la obtención específica de cupos de jinetes armados. El arzobispo de Canterbury, como abad titular del priorato de la catedral, tenía que aportar sesenta jinetes a las huestes del rey. Los abades de Bury St Edmund's tenían que proporcionar, para la guarnición del castillo real de Norwich, cuarenta jinetes, diez cada vez, a lo largo de todo el año[24]. Algunas instituciones privilegiadas, como la fundación hecha en Battle por Guillermo el Conquistador, estaban exentas del servicio militar; por lo demás, sólo los monasterios que no eran de patronato regio y las casas de las nuevas órdenes, escapaban a esta obligación. De los puntos sólidos de Cluny, uno era que el duque Guillermo, su fundador, la había liberado de toda pertenencia y patronato seculares y, por ello, de las cargas del servicio de jinetes.

Junto con el servicio militar venían los otros aspectos de los arrendamientos feudales. Había donaciones y ayudas financieras, exigidas por el rey para sufragar los costes de la guerra o para solucionar alguna otra crisis; estaba la redención de la azofra —conmutación del servicio militar por dinero—, que se cobraba a veces en lugar de jinetes armados; y lo más grave de todo para la economía monástica era que, a la muerte del abad, las propiedades de su abadía estaban abocadas a un

---

[23] Esta relación, titulada *Indiculus Loricatorum*, está publicada en *MGH Constitutiones,* I, págs. 632-633; véase el comentario de L. Auer, «Der Kriegsdienst unter den Sächsischen Kaisern», *MIOG* 79 (1971), págs. 316-407.

[24] Helena Chew, *The English Ecclesiastical Tenants-in-Chief* (1932), págs. 1-36.

trato igual que las de los vasallos laicos que murieran sin herederos adultos y eran ocupadas por los alguaciles del rey, que apartaban sus rentas para el tesoro regio hasta que se nombrara un nuevo abad. A fin de protegerse contra tal amenaza a su sustento y contra los estragos de los abades laicos, las corporaciones monásticas creaban una división legal entre las propiedades del abad y las de los monjes. Esta argucia, que aparece en el período carolingio, había sido adoptada por la mayoría de las abadías benedictinas antes del fin del siglo XI. La parte de las propiedades que daba de comer a la comunidad y sustentaba las diversas «obediencias» del monasterio quedaba separada de las tierras del abad, y era la porción del abad únicamente la que soportaba las cargas asociadas al servicio militar y la que estaba expuesta a caer en manos del rey mientras estuviera vacante el puesto de abad.

Si el abad era encomendero principal y recibía sus tierras inmediatamente del rey, debiéndole servicio de jinetes por ello, era él mismo el señor de los jinetes a los que había dado propiedades en feudo. Las competencias del señorío en la sociedad feudal implicaban la leva de tropas, el funcionamiento de los tribunales, los litigios por las propiedades y los servicios, el cobro de contribuciones económicas, y mucho más. Era una posición que estaba manifiestamente en discrepancia con la función asignada al abad en la Regla de san Benito. A fin de liberar a los abades y a los monjes de estas cargas que les distraían, las abadías de la época carolingia nombraban representantes laicos llamados *advocati*. Originariamente el *advocatus* laico era el representante del abad en asuntos de negocios y de leyes. Actuaba como administrador general de las propiedades de su señor, presidía los tribunales tanto feudales como manoriales en sustitución del abad, y reunía e iba al frente del contingente de jinetes armados de la abadía cuando eran llamados al servicio activo. Estas funciones sólo podían ser desempeñadas por un hombre de un cierto rango social, y los *advocati* eran nombrados generalmente de entre la categoría de terratenientes importantes o de entre la pequeña nobleza de la zona.

El homólogo inglés del *advocatus* era el mayordomo laico de las propiedades, que figura en las crónicas y registros de las casas benedictinas a partir del siglo XI. Era obviamente un cargo influyente y clientelar que ofrecía oportunidades para el enriquecimiento personal. Muchas familias lo miraban como logro apetecible. Pero los mayordomos de los monasterios ingleses nunca alcanzaron el tipo de poder e independencia que consiguieron los *advocati* laicos del Continente. En el norte de Francia y en Germania particularmente, en la problemática situación

política del siglo IX, la función del *advocatus* fue principalmente militar —defender su abadía y las propiedades de la misma contra los salteadores— y el cargo se convirtió en feudo hereditario. En muchos casos, el *advocatus* llegó a ser un vasallo demasiado poderoso que dominaba y saqueaba las propiedades del monasterio al que se suponía debía proteger.

LOS PATRONOS LAICOS

Los motivos religiosos y sociales que inducían a los reyes y a los miembros de la nobleza a fundar y dotar monasterios ya han sido examinados (véase más arriba, págs. 91-97). Los derechos y privilegios especiales que adquiría el fundador en la institución religiosa que había alimentado no morían con él: eran transmitidos a sus descendientes. Así fue como se originó la categoría de patrono laico: el patrono era descendiente del fundador, a menos que, y no era infrecuente, el patronazgo hubiera sido asumido por el rey. Los príncipes y magnates tendían a adoptar una actitud de propietarios hacia las abadías y los prioratos que habían fundado ellos o sus familias. Consideraban que las propiedades de sus monasterios estaban a su entera disposición, y daban por descontado que eran ellos quienes siempre nombrarían al abad. Pero en el transcurso de los siglos XI y XII, el movimiento de la reforma gregoriana y el desarrollo del derecho canónico contribuyeron a erosionar la idea de que los señores laicos podían ser propietarios de abadías e iglesias. En el nuevo clima de opinión, se daba por hecho que un laico no podía poseer un monasterio y que la familia del fundador había de contentarse con su papel de patronos. Esta categoría, aunque menos explotadora que la de propietario, todavía confería importantes privilegios y proporcionaba ocasiones de intromisión en la vida del monasterio. El patrono retenía el derecho a ser consultado cuando había que elegir a un nuevo abad: podía exigir hospitalidad en la institución para sí y para su familia, podía requerir que el monasterio proporcionara asignaciones en forma de alimentos y alojamiento o como renta vitalicia a vasallos o criados suyos ya retirados, y, naturalmente, tenía derecho a los privilegios espirituales de enterramiento dentro del recinto monástico y a que los monjes cantaran el oficio de difuntos por su alma.

No todos los patronos eran príncipes, ni todos los monasterios instituciones grandes. En el siglo XII muchos miembros de la pequeña no-

bleza y de la clase de los caballeros, así como también de los ministros del rey, fundaban casas religiosas de modesta importancia. En estos casos la relación entre el patrono y la comunidad de esa fundación era con frecuencia de respeto mutuo e incluso de intimidad. Así era entre el pequeño priorato de Barnwell, condado de Cambridge, y la familia Pecche, que eran sus patronos en el siglo XIII. A los monjes se los consideraba como amigos y vecinos que vivían en el campo. El cronista del priorato mostraba vivo interés por los asuntos de la familia, dejando constancia fiel de matrimonios, nacimientos y defunciones; y, cuando Gilberto de Pecche murió en Oriente, en la cruzada, dos de los monjes salieron del monasterio para llevar su cuerpo al claustro, como si fuera su casa, y enterrarlo[25].

El patrono más poderoso y exigente que podía tener un monasterio era el rey. En Germania e Inglaterra los reyes habían sido los principales promotores del resurgimiento monástico del siglo X; así que asumían el patrocinio de las abadías benedictinas más antiguas. Los reyes Capetos que rigieron Francia desde el 987 llevaron consigo a la corona un cúmulo de abadías de las que miembros de su familia habían sido patronos. Estas abadías comprendían la prestigiosa institución de San Martín de Tours. A medida que la monarquía extendía el dominio territorial sobre el que ejercía su poder, más monasterios iban acogiéndose a su patrocinio. El patrocinio era un arma de dos filos. En épocas violentas los reyes eran protectores poderosos y convenientes, y con frecuencia hacían magníficas donaciones. Pero, recíprocamente, las abadías regias estaban sometidas a pesadas exigencias. Una de ellas era la ocupación de las propiedades del abad para beneficio económico de la corona cuando se producía la vacante del mismo. Otra era el control del rey en el nombramiento de los abades. Cuando moría el abad, los monjes tenían que solicitar permiso del rey para proceder a la elección y, aunque se observaran las formalidades de elegir al abad en capítulo, hasta el siglo XIII recibían con frecuencia instrucciones sobre a quién debían elegir.

Una de las obligaciones más onerosas era la de ofrecer hospitalidad al patrono regio. El soberano medieval pasaba la vida en un constante peregrinar por su reino. Así que se recurría con frecuencia a las grandes abadías, ubicadas en las rutas habituales de los viajes regios, para que pro-

---

[25] *Liber Memorandorum Ecclesie de Bernewell*, ed. J. W. Clark (1907), pág. 48. Sobre los patronos monásticos en general, véase Susan Wood, *English Monasteries and their Patrons in the Thirteenth Century* (1955).

porcionaran alojamiento al rey, a su familia y a su numeroso séquito. Saint-Denis, Saint-Vaast de Arras y Saint-Médard de Soissons se encontraban entre las residencias preferidas por los últimos carolingios. Los Capetos continuaron la tradición. En Germania los reyes sajones y sálicos de los siglos x y xi utilizaban las abadías de Lorsch, Hersfeld, Fulda y Reichenau, que estaban estratégicamente situadas, como lugares de parada obligada con tal regularidad que en cada una de ellas se construyó un palacio —un *Klösterpfalz*— dentro del complejo monástico, o contiguo a él, para alojar a la familia real[26]. Así ocurría en Inglaterra durante el período normando y el angevino. Cuando la corte no residía en alguno de los palacios rurales del rey, se encontraba en alguna de las abadías que se ubicaban en sus rutas habituales por los condados del sur y de los Midlands: St Alban's, Waltham, Bury St Edmund's, la abadía de Hyde en Winchester, Reading y la de San Pedro de Gloucester.

No sólo servían las abadías como una especie de establecimientos hoteleros bien situados para la familia real en sus viajes, también se utilizaban como centros para las asambleas nacionales o regionales. Pocos palacios seculares, incluyendo los del rey, eran lo suficientemente espaciosos para albergar la concurrencia de todos los barones encomenderos de la corona. Una abadía grande, con su iglesia, sala capitular y refectorio, podía proporcionar precisamente el tipo de alojamiento que se precisaba tanto para las negociaciones como para los rituales en que el rey debía llevar la corona, o para los banquetes. Así, la abadía de San Pedro de Gloucester era un lugar favorito para la asamblea anual de los magnates a quienes convocaban los reyes normandos para que se unieran a la corte por Navidad. Del mismo modo, Fulda, que estaba situada en un punto céntrico de caminos en la Germania medieval, era utilizado a menudo por los reyes Hohenstaufen como lugar de encuentro de la *Hoftag* o asamblea feudal[27]. Fue en este lugar donde Conrado III presentó a la aristocracia germánica su propuesta de embarcarse en la segunda cruzada.

El impacto de tal hospitalidad forzosa en la economía monástica podía ser catastrófico; pero generalmente había compensaciones. La presencia del regio visitante ofrecía una oportunidad caída del cielo para conseguir nuevos privilegios o la confirmación de otros anteriores, y se

---

[26] W. Erdmann, *Deutsche Königspfalzen* (en *Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte*, Gotinga 1979), págs. 191-199.

[27] H.-P. Wehlt, *Reichsabtei und König, dargestellt am Beispiel der Abtei Lorsch mit Ausblicken auf Hersfeld, Stablo u. Fulda* (en *Veröffentlichungen des MPIG*, Gotinga 1970), págs. 237-244.

esperaba que el monasterio recibiera donaciones. La antigua abadía carolingia de San Zenón, a las afueras de Verona, debía gran parte de su enorme riqueza territorial y de sus privilegios comerciales a las donaciones que le hicieran los emperadores sajones, que la utilizaban como residencia cuando descendían a Italia por el paso del Brennero[28].

LAS RELACIONES CON LOS OBISPOS Y CON EL CLERO SECULAR

Los patronos y huéspedes laicos no eran el único canal de comunicación entre el claustro y el mundo exterior a él. Como institución eclesiástica, el monasterio estaba sujeto a la jurisdicción espiritual del obispo dentro de cuya diócesis se hallaba. En algunos casos, el obispo era el fundador de la institución y sus sucesores seguían siendo sus patronos. Pero, aparte de una relación tan especial, el obispo tenía el derecho y la obligación de supervisar todas las casas religiosas de su diócesis. Desempeñaba este deber supervisando y confirmando la elección de abades y priores, consagrando las iglesias monásticas y, si era concienzudo, haciendo visitas periódicas. Cuando hacía la visita, tenía derecho a recibir procuración, es decir, manutención para sí y para todo su séquito de clérigos y criados. Ésta era la posición canónica según quedaba perfilada en los decretos imperiales de Carlomagno y su hijo: el monasterio quedaba bajo la jurisdicción del obispo diocesano. Esto siguió siendo normal en los siglos siguientes. Pero con el transcurso del tiempo, una serie de abadías benedictinas consiguieron obtener privilegios especiales que las eximían de la supervisión episcopal y las colocaban directamente bajo la autoridad del papa.

El proceso por el que algunos monasterios pasaron de gozar de la protección especial de la Sede Apostólica a un estado de total independencia con respecto a la autoridad diocesana es una historia embrollada. El privilegio fue siempre raro antes del siglo XII. Bobbio y Fulda lo tuvieron desde tiempos antiguos. Odilón lo obtuvo para Cluny a lo largo de un proceso gradual que terminó en 1024. En Inglaterra fue conseguido por un puñado de abadías benedictinas: St Alban's, San Agustín de Canterbury, Malmesbury, Evesham y las dos hijas de la realeza, Westminster y Battle. En el siglo XII se multiplicaron las solicitudes de exención. La orden cisterciense negoció la exención gradualmente para

[28] V. Fainelli, «L'Abbazia di San Zeno nell'alto medioevo», en *Miscellanea di Studi in onore di Roberto Cessi,* I (Roma 1958), págs. 51-62.

todos sus miembros. El efecto del privilegio era la emancipación de una abadía respecto a la visita del obispo y la supervisión disciplinaria, sólo podía ser inspeccionada por visitadores nombrados por Roma; su abad, al ser elegido, buscaba la confirmación del papa, no del obispo: el abad podía hacer que sus monjes fueran ordenados por cualquier obispo de su elección; y quedaba liberado del deber de asistir a los sínodos diocesanos.

Naturalmente, la exención no era popular entre los obispos. Les privaba de todo poder de control o disciplina sobre las comunidades religiosas importantes existentes dentro de su marco jurisdiccional. Algunas veces estas comunidades se resistían. Así, el siglo XII y los comienzos del XIII están llenos de procesos judiciales, presentados tanto ante tribunales locales como en la curia papal, entre obispos y monasterios pendencieros. Los monjes involucrados en estos desafíos litigiosos no eran muy escrupulosos a la hora de escoger las armas. Se utilizaban con toda libertad cartas papales falsificadas para vindicar las solicitudes de exención y, en ausencia de toda crítica científicamente documentada, a menudo ganaban el pleito. En el famoso caso entre la abadía de Evesham y el obispo de Worcester, que fue decidido en última instancia por el propio papa en 1205, los monjes presentaron privilegios falsificados que engañaron incluso a la aguda mente legal de Inocencio III[29].

Los obispos estaban más inclinados a mirar con desconfianza las solicitudes de exención respecto a la autoridad diocesana porque los monasterios eran poseedores de iglesias parroquiales, lo cual les involucraba en responsabilidades pastorales. Un monasterio adquiría iglesias de formas muy variadas: por ser el dueño de la tierra, por donación directa y por apropiación. En la Alta Edad Media la mayoría de las iglesias rurales eran «iglesias propias» *(Eigenkirchen):* propiedad de señores que las construían y las dotaban para uso de sus encomenderos y también suyo y que nombraban al clero que las atendía. Así, cuando una abadía era dotada de propiedades rurales, se convertía en propietaria de las iglesias que iban con la tierra y, como otros señores, a menudo erigía y dotaba nuevas iglesias en sus propiedades. Los monasterios también recibían iglesias como donaciones; pues, bajo la influencia del movimiento de la reforma gregoriana, muchos señores laicos eran persuadidos a abandonar sus derechos sobre las iglesias a favor de monjes u obispos. Los monasterios siguieron adquiriendo iglesias, pero desde

[29] Sobre el caso de Evesham, véase el relato exhaustivo de C. R. Cheney, *Innocent III and England* (1976), págs. 196-199.

los años finales del siglo XII, bajo el estímulo de los concilios reformadores, los obispos empezaron a imponer condiciones a tales apropiaciones. A una abadía que quería apropiarse de una iglesia se le requería que hiciera una separación legal entre la parte de las dotaciones parroquiales que serían asignadas a los monjes y la parte necesaria para el mantenimiento del sacerdote que atendiera a la gente de la parroquia. Así pues, se asignaba un porcentaje fijo de los ingresos por el terreno beneficiario, los diezmos y las ofrendas, a un vicario perpetuo, que residiría en la parroquia y que, una vez investido, gozaría de la encomienda sin interferencias.

Por regla general, los monjes no atendían por sí mismos las iglesias parroquiales que fueran de su propiedad. Nombraban a clérigos seculares para que llevaran a cabo los deberes pastorales. El efecto de las apropiaciones era sencillamente desviar parte de los ingresos del clero parroquial a los monasterios. El sistema tuvo sus críticos, incluso entre los monjes. San Bernardo desafió a Pedro el Venerable a que justificara la posesión, por Cluny, de iglesias parroquiales y diezmos, ya que éstos habían sido asignados al clero secular para sostener la cura de almas: «Suyo es el encargo de bautizar y predicar y desempeñar deberes concernientes a la salvación de las almas. ¿Por qué lo usurpáis, ya que no deberíais hacer ninguna de estas cosas?»[30]. Pero la explotación de las dotaciones parroquiales con diversos fines, que abarcaban desde el sostenimiento de los burócratas regios y los profesores de universidad hasta el de los monjes, estaba demasiado arraigada en la estructura de la sociedad medieval como para ser erradicada con suaves amonestaciones. Una iglesia propia era origen tanto de ingresos como de patronazgo. Un abad podía utilizar su patrocinio eclesiástico para presentar a parientes y protegidos para los beneficios de su iglesia; o podía asegurarse la influencia de los miembros de la aristocracia, que a menudo le solicitaban que proporcionara medios de subsistencia a sus parientes y deudos.

Para la mayoría de los monasterios que no habían obtenido la condición de exentos, el obispo era un superior eclesiástico con quien tenían contactos sólo ocasionales. Podían pedirle que ordenara a los monjes o que les diera permiso para apropiarse de una iglesia parroquial. Más raramente, el obispo podía quedarse bajo el techo del monasterio como huésped del abad o, más raramente aún, podía llegar a inspeccionar el monasterio en su calidad de visitador oficial. Pero había un grupo de instituciones que estaban en relación más continua e inmediata con

---

[30] *The Letters of Peter the Venerable,* I, págs. 81-82.

sus obispos: los monasterios catedralicios. Normalmente las iglesias catedrales eran atendidas por clero secular que, a finales del siglo XI, estaba organizado en capítulos de canónigos, con un deán al frente. Pero en algunos casos el lugar de este cuerpo capitular estaba constituido por una comunidad de monjes. Aunque esta institución se encontraba en algunas catedrales de la Germania oriental y en Livonia, era rara fuera de Inglaterra. Las catedrales monásticas inglesas eran el resultado del resurgimiento monástico del siglo X. Nacieron a ruego de los dirigentes de este resurgimiento, que eran obispos monjes y que buscaban mejorar el clero catedralicio obligándole a adoptar la vida monástica. Así, al tiempo de la conquista normanda, las catedrales de Canterbury, Sherborne, Winchester y Worcester tenían cabildos compuestos de monjes benedictinos.

Fue un modelo que cautivó a algunos de los prelados recién llegados, como Lanfranco de Canterbury y Guillermo de San Carilef de Durham, que eran monjes también; y, después del establecimiento de los normandos, se extendió a las catedrales de Rochester, Durham, Norwich y Ely. La última en adoptarlo fue la de Carlisle, que había recibido una comunidad de canónigos regulares de san Agustín en 1133. Los obispos de Wells y Lichfield, cada uno de los cuales tenía una catedral con un cabildo secular, crearon, haciéndose cargo de las abadías de Bath y de Coventry, una segunda catedral atendida por monjes. En teoría, el obispo desempeñaba las funciones de abad con respecto a los monjes de su monasterio catedralicio. Pero, en la práctica, las exigencias de los asuntos diocesanos y sus propias necesidades de estar rodeado de un cuerpo de ayudantes administrativos y canonistas lo apartaban de la comunidad monástica y el superiorato efectivo del monasterio recaía en el prior.

Las relaciones entre el priorato catedralicio y el obispo funcionaron bastante bien mientras el obispo era también monje. Pero, después de mediados del siglo XII, cuando los obispos eran escogidos mayoritariamente de entre las filas del clero secular, aparecieron las tensiones. A veces éstas se convertían en agrias confrontaciones. Una causa corriente de disputas era la insistencia, por parte del obispo, en ejercer sus derechos abaciales de nombrar al prior y a los obedienciarios principales. Los monjes tomaban a mal esta intrusión en sus asuntos por parte del clero secular, que no tenía experiencia de la vida del claustro y que a menudo mostraba escaso respeto por ella. Los cabildos monásticos reaccionaban a este paternalismo episcopal severo resistiéndose a la visita canónica y afirmando su independencia de otras formas diversas. Eran

endémicas las disputas por las dotaciones de la sede y lo eran también los conflictos por los derechos jurisdiccionales. Con el transcurso del tiempo, los monjes, al igual que los cabildos de las catedrales seculares, obtuvieron grandes atribuciones en su autonomía corporativa. Conquistaron el derecho a elegir sus propios priores y gobernar sus propios asuntos con un mínimo sólo de interferencia episcopal. Pero el camino hacia esta victoria fue largo y estuvo repleto de escaramuzas encarnizadas y de batallas legales.

Hay una sorprendente exactitud, por lo que se refiere a estas disputas, entre los monasterios catedralicios y sus señores espirituales. Varía el escenario y cambian los personajes, pero el argumento es siempre el mismo. Hugo de Puiset, hijo de una agresiva dinastía de barones del norte de Francia, después de ser elegido para la sede de Durham en 1153, se enzarzó en una disputa, que duró cuarenta años, con los monjes de su catedral por su exigencia de nombrar a su prior y su derecho a ser el custodio de las iglesias parroquiales del priorato[31]. La contienda resurgió intermitentemente bajo sus sucesores. Uno de los asuntos disputados era la restauración, por parte de Puiset, de una iglesia colegiata de canónigos seculares en Darlington, a lo que se oponían los monjes porque veían potencialmente en ello un cabildo rival. Fue un proyecto semejante el que puso a varios arzobispos de Canterbury en colisión con los monjes del priorato catedralicio de Christ Church.

El arzobispo Balduino se embarcó en 1186 en un proyecto para fundar un colegio de canónigos seculares en Hackington y se apropió de las rentas de algunas iglesias del priorato para esta finalidad. Después de prolongada lucha, en el transcurso de la cual el arzobispo puso en entredicho a la catedral y levantó un parapeto en torno a la clausura de los monjes, éstos le obligaron a abandonar su plan. El arzobispo Huberto Gualterio trasladó el proyecto a la casa manorial de Lambeth, que había adquirido al priorato catedralicio de Rochester, y se dispuso a construir en ella una enorme colegiata para cincuenta prebendas; pero los monjes de Canterbury dieron también al traste con esta empresa apelando con éxito a Roma. Los arzobispos andaban tras una fundación que proporcionara canonjías a los empleados y canonistas que utilizaban en la administración de la diócesis. Estaban en desventaja por tener un cabildo de monjes, lo cual no les aportaba medios de

[31] G. V. Scammell, *Hugh du Puiset, bishop of Durham* (1956), págs. 128-167. Sobre el problema general de las relaciones entre los obispos seculares y sus cabildos monásticos, véase Knowles, *Monastic Order,* págs. 313-330.

patrocinio. Pero los monjes veían el proyecto de una gran colegiata, dotada con las propiedades del arzobispado y habitada por clérigos doctos, como una amenaza a su posición: podía resultar el primer paso para trasladar los derechos electorales del cabildo, y hasta la misma sede, a la nueva fundación. Posiblemente sus temores no carecieran de fundamento. En 1189 habían visto a Hugo de Nonant, obispo de Lichfield, sacar de Coventry a sus monjes por medio de una fuerza armada y reemplazarlos con canónigos seculares. Se dice que había dicho al rey: «Dentro de un par de meses, creedme, no quedará ningún monje en ninguna iglesia de obispo en vuestro reino, pues no se ajusta a derecho». Y añadió con característica vehemencia: «Los monjes se pueden ir al diablo»[32].

Una de las funciones que los cabildos monásticos tenían en común con sus homólogos seculares era la de elegir al obispo. Era un privilegio peligroso, que intermitentemente ponía a los monjes en el medio de fuerzas políticas contendientes. Pues, aunque en el siglo XII el derecho canónico confería la elección del obispo al clero de su iglesia catedral, en la práctica el derecho del cabildo a elegirlo quedaba limitado por las exigencias tradicionales del rey a presentar una nominación. El cabildo que se atreviera a pasar por alto la opción del rey o adelantarse a ella sabía a lo que se exponía. Hubo un atrevimiento semejante entre los monjes de Canterbury que precipitó el conflicto más famoso entre la Iglesia y la monarquía inglesa en la Edad Media. A la muerte de Huberto Gualterio en 1205, el rey Juan pretendía que el arzobispado fuera para Juan de Gray, obispo de Norwich, antiguo ministro del rey. Pero los monjes se atrevieron a adelantarse a la decisión regia eligiendo en secreto a su propio subprior, Reginaldo, y despachándolo a toda prisa a Roma para que fuera confirmado. Las fases de la disputa subsiguiente —rechazo de los dos candidatos por parte del papa Inocencio III, oposición del rey a aceptar al candidato aprobado por el papa, que era Esteban Langton, e imposición a Inglaterra del entredicho que duró desde 1208 hasta 1213— son demasiado bien conocidas para repetirlas aquí. La cuestión es que el episodio saltó por el deseo comprensible, aunque miope, de los monjes de Christ Church de tener un monje por obispo, preferiblemente uno de sus hermanos. Y pagaron caro su precipitado atrevimiento de frustrar la voluntad del rey. Los que estaban en condi-

[32] *Gervase of Canterbury, Opera,* ed. W. Stubbs (RS 1880), I, págs.488-489. Para las fases de la disputa entre los monjes de Canterbury y los arzobispos, véase Cheney, *op. cit.,* y mi *St Edmund of Abingdon* (1960), págs. 165-167.

ciones de poder viajar fueron enviados al exilio y se refugiaron en la abadía de Saint-Bertin, en Flandes, donde permanecieron hasta que el rey Juan hizo las paces con la Iglesia.

La calamidad que sobrecogió a los monjes de Christ Church y la recurrencia de conflictos violentos entre los cabildos monásticos y sus obispos ilustran el carácter paradójico del monasterio catedralicio. Aunque los monjes tenían la responsabilidad pública de elegir al obispo, y en algunos casos ejercían parte de la jurisdicción espiritual de éste cuando la sede estaba vacante, no podían proporcionar los servicios administrativos que el obispo esperaba obtener de los miembros de un cabildo secular. Por otro lado, la relación de los monjes con un abad titular que no fuera monje era ambivalente en el mejor de los casos, y, en el peor, vivamente hostil. Los cabildos benedictinos no eran, naturalmente, las únicas corporaciones capitulares que se querellaban con los obispos. A veces surgían conflictos también entre los obispos y los cabildos seculares inclinados a afirmar sus poderes corporativos. Pero el derecho específico del obispo a la dirección pastoral de sus monjes confería a las disputas de éstos la intensidad hiriente y el odio destructor de una trifulca familiar.

EL CLAUSTRO Y LAS ESCUELAS

Los escritores monásticos del siglo XII eran propensos a contrastar las añagazas de las escuelas con el ambiente de estudiosa paz del claustro: «la bienaventurada escuela, donde los corazones son instruidos por Cristo, y aprendemos sin estudio ni lecciones cómo deberíamos vivir», como escribía Pedro de Celle a Juan de Salisbury, que había escogido un exilio placentero en la ciudad de París[33]. La escuela a que se refiere Pedro era la de metafísica representada por la disciplina monástica. Los monasterios tenían también escuelas en el sentido más literal. Mientras hubiera niños oblatos, tenía que haber una escuela en el claustro y maestros monjes para educarlos. Por otro lado, rara vez se proporcionaba en el monasterio otra instrucción que no fuera la de los niños que estaban destinados a convertirse en miembros permanentes de la comunidad: los *nutriti*. La educación de foráneos dentro del claustro esta-

[33] H. Denifle y A. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis,* I (París 1889), pág. 24. Sobre esta dicotomía, véase P. Delhaye, «L'organisation scolaire au XIIe siècle», *Traditio* 5 (1947), págs. 211-268.

ba, de hecho, prohibida por los decretos conciliares del siglo IX. A veces se hacía alguna excepción con los hijos de los patronos o de benefactores nobles. Durante algún tiempo en la década de 1060, Bec abrió sus puertas a estudiantes seglares atraídos por las enseñanzas de Lanfranco; pero esto fue, al parecer, sólo un recurso temporal que ayudara a sufragar los costes de los nuevos edificios de la abadía[34]. El consenso general de los legisladores monásticos era contrario a este uso.

Además, muchas abadías y prioratos benedictinos eran propietarios de escuelas de gramática o de canto, que funcionaban en una casa exterior a la clausura en el burgo adyacente. En estos casos la corporación monástica autorizaba a un clérigo secular a dirigir la escuela a cambio de un salario. Por regla general, los propios monjes no daban clases en escuelas externas. En una escuela situada en una casa de este tipo, es difícil que la instrucción alcanzara un nivel superior al de un poco de gramática latina, enseñada a partir de un catón, y del conocimiento de los libros de los oficios requerido para cantarlos en la iglesia.

En el siglo XII hubo una tendencia creciente a hacer desaparecer poco a poco los niños oblatos, y con ellos la escuela claustral. No se admitían postulantes de edad inferior a quince o dieciocho años y se suponía que ya habían recibido una escolaridad literaria básica antes de ingresar. Algunos de los que buscaban ser admitidos eran *magistri:* hombres que habían enseñado en alguna de las escuelas superiores anejas a las catedrales y que, por tanto, estaban ubicadas en ciudades. San Bernardo hizo todo lo que pudo por reclutar postulantes rastreando las escuelas de París. De hecho, los cistercienses consiguieron atraer a muchos escolásticos. Pero el tráfico entre el claustro y las escuelas iba sólo en un sentido. Antes de llegar a mediados del siglo XIII, los monasterios en general estaban poco dispuestos a enviar a sus monjes a estudiar en las escuelas urbanas seglares. Su objeción queda registrada, con un duro lenguaje, por Esteban de Tournai en una carta que escribía a Absalón de Lund para disuadirlo de enviar a su sobrino a las escuelas de París: «en cuanto al plan que insinúas en tu carta de enviarlo a las escuelas seculares y de mercaderes de palabras, escoge para sus estudios una ciudad distinta de París, no vaya a ser que, delante de nuestros ojos, en lugar del sacrificio matutino y vespertino que debiera ofrecer con nosotros, ofrezca un griterío de palabras y un estruendo de disputas sin fin»[35]. Esteban también había sido escolástico, pero ahora escribía siendo canónigo regular y abad de Sainte Geneviève

---

[34] Margaret Gibson, *Lanfranc of Bec* (1978), págs. 34-35.

[35] *Epistolae, PL* 211, 376; reimpreso por Denifle y Chatelain, pág. 43.

del Monte, monasterio en que el joven había hecho su profesión. Enviar un hombre a las escuelas era, como explica a Absalón, «repugnante a nuestra institución y a nuestras costumbres»; sería un pernicioso precedente para aquellos que vinieran después. Y, haciéndose eco de Pedro de Celle, añade: «La sabiduría tiene sus propias reglas en el claustro, donde erige una escuela de verdad».

Obviamente, la objeción se basaba, en parte, en el temor de someter a los monjes jóvenes a las tentaciones y distracciones de la ciudad; pero había algo más. Los escritores monásticos del siglo XII estaban profundamente convencidos de que las actividades intelectuales de las escuelas eran incompatibles con la profesión de monje. La causa fundamental de esta aversión era la divergencia de objetivos y métodos. Los monasterios eran normalmente lugares de saber. Después de todo, a los monjes les encomendaba la Regla que leyeran libros, y aquellos que tenían el talento necesario también los escribían. Pero la literatura que se proponía para leer, tanto en público como en privado, y el tipo de libros que se producían estaban determinados por la finalidad general de la vida monástica: el crecimiento espiritual en la búsqueda de Dios[36]. La producción literaria del claustro, bien fuera teología en forma de exégesis bíblica o hagiografía o, incluso, historia, estaba pensada primariamente para proporcionar alimento para la meditación e inspiración para la conducta. El objeto del tratado escolástico, por otro lado, y los debates que le servían de base estaban destinados a avanzar en la investigación y en la especulación.

Estas metas conflictivas son evidentes en las diferencias de estilo y método. Las divergencias se habían puesto de manifiesto al surgir el escolasticismo, que era el producto de un nuevo ambiente intelectual y social. La gran expansión de las escuelas que había comenzado en los últimos decenios del siglo XI iba asociada a la recuperación, por parte de los estudiosos occidentales, del acervo intelectual del mundo antiguo en forma de ciencia griega y árabe, que se había hecho accesible a través de las traducciones latinas. Esto revolucionó gradualmente tanto el contenido como los métodos del saber. Las obras de Aristóteles sobre ciencias naturales, matemática griega y cosmología, y la medicina árabe, enfrentaban a los estudiosos con un universo totalmente nuevo de saber científico y de especulación que no encajaba fácilmente en el programa académico tradicional de los estudios de gramática y de la Biblia

[36] Sobre los estudios monásticos, su contenido y su finalidad, véase J. Leclercq, *The Love of Learning and the Desire for God* (1961, 1978).

y que ponía en tela de juicio su jerarquía de valores. Los libros de lógica de Aristóteles proporcionaban un sistema de análisis racional que, a lo que parecía, podía aplicarse en todos los campos del saber. En el transcurso del siglo XII, la aplicación de la dialéctica o lógica analítica a las materias de estudio creó nuevas ciencias de teología y de derecho canónico, así como nuevas ciencias seculares de lógica, jurisprudencia y medicina. Además, los centros neurálgicos del nuevo saber eran las escuelas de leyes de Bolonia y las escuelas catedralicias del norte de Francia.

El nuevo saber no sólo extendió enormemente el campo del currículum medieval, sino que produjo un cambio revolucionario en el método de estudio. Las enseñanzas medievales se basaban en el estudio de textos autorizados. En el caso de la teología, la autoridad básica era la Biblia, y los comentarios de los Padres proporcionaban la guía autorizada para la exégesis bíblica. Esto era terreno común tanto para los teólogos monásticos como para los escolásticos. De igual forma que el monje escribía comentarios a las Escrituras, el escolástico comentaba en clase el texto de la Biblia. Pero en las escuelas, las nuevas herramientas intelectuales dieron origen a un tipo distinto de investigación teológica que, como método, empleaba la disputa. La disputa escolástica comenzaba con la *Quaestio:* problema planteado por el maestro durante el proceso de comentar el texto que daba origen al debate. Era un sistema de discurso lógico que tenía como objetivo la clarificación. Con el paso del tiempo, se copiaron y se difundieron colecciones de *Quaestiones* separadas del texto que las inducía, y, finalmente, podían organizarse sistemáticamente para formar una *summa:* tratado doctrinal independiente. Para mediados del siglo XII, la nueva metodología había producido, en los *Cuatro libros de las sentencias* de Pedro Lombardo, la primera de las grandes síntesis de doctrina cristiana que, junto con la Biblia, había de formar la base de la instrucción en las aulas universitarias del siglo XIII. La *Quaestio* desarrollaba sus propias técnicas e imponía su forma característica en los escritos escolásticos: el tratado escolástico utiliza el vocabulario de la lógica aristotélica; su método es silogístico y su forma la de la disputa. Pedro Lombardo fue proto-escolástico y sus *Sentencias* puede leerlas con placer y relativa facilidad cualquiera que posea un adecuado nivel de latín; pero el refinamiento de la jerga lógica hace de la *summa* de un maestro del siglo XIII un obstáculo para el lector no iniciado.

Fueron precisamente esta nueva metodología y la nueva casta de maestros que la practicaba —los *magistri* profesionales— las que susci-

taron los recelos de los teólogos monásticos. Éstos se oponían a la aplicación de las categorías humanas de la lógica analítica a los datos de la revelación. Dar clase a los jóvenes haciéndoles que debatieran en las escuelas los atributos de la Trinidad y la naturaleza de Cristo parecía una invitación a la presunción, al orgullo y al error. ¿No había advertido Casiano —todavía el maestro de vida espiritual más leído— a sus discípulos que recibieran las enseñanzas de los Padres como si fueran mudos, que fueran rápidos de oído pero lentos para hablar, y que no se dejaran seducir por quienes buscaban la habilidad en la disputa, pues los tales no podían penetrar en los arcanos del espíritu?[37]. Al método dialéctico, por contra, le encantaban las contradicciones de las autoridades antiguas. La tendencia a elevar, junto con ellas, a una posición de autoridad las *Sentencias* o proposiciones doctrinales de los *magistri* más destacados provocaba mucha crítica mordaz en los estudiosos claustrales, más conservadores.

Ruperto de Deutz fue el portavoz de los tradicionalistas. Como él se jactaba de forma desafiante ante sus críticos, había recibido toda su educación en el claustro y tenía algunas cosas fuertes que decir respecto a aquellos hermanos que deambulaban de un sitio para otro en busca de famosos maestros pero que llegaban tarde a descubrir la única perla de la Sagrada Escritura. Comentando la Regla, entretenía a sus novicios con el relato de cómo, siendo un joven monje, había subido en burro la cuesta de la escuela catedralicia de Laon para desafiar a los dos maestros más famosos de Francia, Guillermo de Champeaux y Anselmo de Laon, y defender con las Escrituras el dogma tradicional de la voluntad divina contra las blasfemas distinciones formuladas por los maestros[38]. Esencialmente era la misma queja que expresaba Esteban de Tournai a finales del siglo contra las fantasías y las nuevas *summulae* de los maestros: «como si las obras de los santos Padres no fueran suficientes, disputan públicamente contra los cánones sagrados concernientes a la incomprensible Deidad; dividen y desgarran la indivisible Trinidad; y hay tantos errores cuantos maestros hay»[39].

En contraste con el método analítico de los escolásticos, la teología monástica —teología escrita por monjes y para monjes— siguió siendo literaria en forma y estilo, extrayendo de los Padres gran parte de sus metáforas y de su inspiración, y continuó aferrándose a los modos tra-

---

[37] *Conlationes*, ed. M. Petschenig, *CSEL*, XIII (1886), págs. 408-409.

[38] *Ruperti Tuitiensis in Regulam S. Benedicti, PL* 170, 482; citado por M.-D. Chenu, *Nature, Man and Society in the Twelfth Century*, trad. inglesa de J. Taylor y L. K. Little (Chicago Univ. Press 1968), págs. 270-271.

[39] *PL* 211, 517.

dicionales de exégesis bíblica[40]. Este método de exposición, que había sido heredado de la antigüedad cristiana, desarrollaba el sentido «espiritual», en oposición al literal, del texto: se extraía un significado alegórico o moral de personas, cosas y acontecimientos, a los que hacían referencia tanto el Antiguo Testamento como el Nuevo. Así, Gregorio el Grande —el maestro más estudiado de los exégetas medievales—, al comentar el relato del rico Epulón y el pobre Lázaro del evangelio de san Lucas, interpreta al rico Epulón, vestido de púrpura, como signo del pueblo judío y a Lázaro como signo de los gentiles. Las llagas de la piel de Lázaro significan la erupción del pecado, y los perros que le lamen las llagas son los predicadores y los sacros doctores que curan al penitente cuando se confiesa. Para Gregorio, había que buscar siempre el sentido espiritual debajo de la letra del texto sagrado[41]. Tratado de esta manera, de un libro del Antiguo Testamento como el *Cantar de los Cantares* se podía hacer que proporcionara una serie de homilías, como ocurrió a san Bernardo, sobre la relación mística entre el alma y Dios. Así era como se había entendido tradicionalmente la *lectio divina* en el claustro. Su objeto era propiciar la oración. Esto involucraba el pensamiento, pero difería radicalmente del enfoque analítico del escolástico, que quedaba resumido sucintamente en el axioma de Pedro Cantor: «la disciplina de la Sagrada Escritura comprende tres cosas: la exposición por el lector, la disputa y la predicación... nada se comprende plenamente o se predica fielmente a menos que haya sido masticado con los dientes de la disputa»[42].

El abismo que separaba las escuelas del monasterio se reduciría con el tiempo, si bien nunca se cerró del todo. Hasta cierto punto el abismo fue rellenado por los nuevos institutos de canónigos regulares, que contaron con hombres como Esteban de Tournai y Andrés de San Víctor, profundamente versados en el nuevo saber. No todas las obras producidas en el claustro eran ajenas a la nueva metodología. La primera compilación que aplicó la dialéctica a la tarea de organizar los antiguos cánones de la Iglesia y las decretales de los papas en un tratado siste-

---

[40] Sobre la teología monástica y la tradición de la exégesis «espiritual», véase Leclercq, *op. cit.*, págs. 233-286; y Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 2.ª ed. (1952), págs. 1-46.

[41] J. Leclercq, «The exposition and exegesis of Scripture from Gregory the Great to St Bernard», en *The Cambridge History of the Bible*, vol. II, ed. G. W. H. Lampe (1969), págs. 184-185.

[42] *Verbum Abbreviatum, PL* 205, 25.

mático fue la *Concordancia de cánones discordantes,* publicada en torno al año 1140 por Graciano, que era monje en Bolonia.

La expansión de las escuelas seculares y, a finales del siglo XII, la aparición de las universidades significaron que la supremacía intelectual ya había desaparecido del claustro. Pero el saber monástico no podía permanecer indefinidamente aislado de la oleada intelectual que barría el mundo occidental. La absorción de hombres procedentes de las escuelas, de los cuales no todos esperaban a una edad avanzada para tomar el hábito, y el desafío de las órdenes mendicantes del siglo XIII, derribaron gradualmente las barreras existentes entre los dos mundos. En el transcurso del siglo XIII, los cistercienses y los monjes negros empezaron a enviar una pequeña selección de sus hombres a las escuelas y establecieron casas para ellos en las universidades. Estas casas eran para los hombres que asistían a las lecciones de la facultad de teología. Además de una serie de licenciados en teología, la mayoría de las abadías benedictinas y de las casas de canónigos regulares de una cierta importancia contaba con algunos canonistas y civilistas que habían pasado por las escuelas de derecho de Bolonia o de Orleans.

Aunque la discriminación intelectual existente entre monjes y escolásticos fue mitigándose con el tiempo, en el claustro se siguieron todavía los modos tradicionales de estudio y seguían estando a mano los viejos clásicos de teología ascética. La *lectio divina* de la Regla tenía aplicación tanto a la lectura pública en la sala capitular y en el refectorio como a la lectura individual. De los siglos XII y XIII subsisten relaciones de libros y pasajes señalados para leer a las horas de las comidas o en la sala capitular; y la selección de alimento literario muestra una adhesión imperturbable al programa tradicional de estudio monástico. En Saint-Martial de Limoges, en Anchin, en Conches y en Saint-Denis, a la comunidad se le seguía ofreciendo una dieta semejante de vidas de los Padres, los *Diálogos* de Gregorio, Casiano, Esmaragdo sobre la Regla y las homilías y comentarios a la Escritura de los Padres, desde Jerónimo a Beda[43]. Aquí y allá la homogeneidad de la relación queda iluminada por algunos ejemplares de hagiografía más reciente, tales como la *Vida* de san Francisco. Pero hay una ausencia total de teología escolástica e, incluso, de obras de teólogos protoescolásticos como san Anselmo. Si la biblioteca monástica estaba abastecida de tratados escolás-

[43] D. Nebbiai-Dalla Guarda, «Les listes médiévales de lectures monastiques: contribution à la connaissance des anciennes bibliothèques bénédictines», *Rev. bén.* 96 (1986), págs. 271-326.

ticos y ejemplares de las *Sentencias* para estudio privado, en lectura pública, al menos, el hincapié se hace en la edificación y no en la nutrición intelectual. En cierto sentido, el nuevo saber de las escuelas, al clarificar la distinción entre lo natural y lo sobrenatural, entre la naturaleza y la gracia, había afinado la línea de demarcación entre el claustro y el mundo.

VIII

EN BUSCA DE LO PRIMITIVO

Escribía Pedro el Venerable: «Apelamos a la vida de la Iglesia primitiva, pues ¿qué es la vida monástica sino lo que entonces se llamaba vida apostólica?»[1]. Pedro estaba defendiendo las prácticas de Cluny contra los ataques de san Bernardo. En torno al año 1130, cuando ambos se intercambiaban estos mensajes, el pensamiento de Pedro era coreado por el abad Ruperto de Deutz: «Si quieres consultar las evidencias de las Escrituras, encontrarás que todas ellas parecen decir lisa y llanamente que la Iglesia tuvo sus principios en la vida monástica»[2]. El tema había sido ya un tópico desde hacía tiempo en la literatura monástica. Esmaragdo lo declaraba así en el siglo IX: los apóstoles eran monjes y fueron los verdaderos artífices de la vida cenobítica[3]. Lo que es nuevo en el siglo XII no es el mito sino el uso apologético que de él hicieron tanto los defensores como los críticos de la práctica tradicional. La controvertida apelación al modelo de la Iglesia primitiva surgió de la agudizada conciencia histórica de un siglo que volvía a descubrir la filosofía y la ciencia del mundo antiguo, que se habían perdido. Para 1080 los doctores en derecho daban sus clases basándose en el Digesto y el Código de Justiniano en las escuelas de Bolonia; y en Chartres se co-

---

[1] *The Letters of Peter the Venerable,* ed. G. Constable (Cambridge, Mass. 1967), I, pág. 59

[2] *De Vita Vera Apostolica, PL* 170, 644, citado por M.-D. Chenu, *Nature, Man and Society in the Twelfth Century,* trad. inglesa de J. Taylor y L. K. Little (Chicago 1968), pág. 206.

[3] *Commentarium in Regulam S. Benedicti, PL* 102, 724.

nocía y se enseñaba todo el corpus de la lógica de Aristóteles ya en 1140. El resurgimiento de la vida intelectual y literaria ocurrido en Europa occidental entre 1050 y 1200 se presentó de muchas formas y fluyó por muchos canales. Pero la fuente común fue la inundación de traducciones latinas que pusieron a disposición de los estudiosos de Occidente las obras filosóficas y científicas greco-árabes. El pasado remoto había vuelto de nuevo a la vida y parecía ofrecer un fondo inagotable de lecciones a quienes supieran interpretarlo.

La apelación al pasado remoto desde el presente era básica para la estrategia de la reforma gregoriana. La meta declarada del partido gregoriano era restaurar lo que ellos concebían como la disciplina y el orden de la Iglesia primitiva. Con este fin la curia papal puso a una serie de personas doctas a trabajar buscando en bibliotecas y archivos las fuentes primitivas del derecho canónico, y salieron a la luz nuevas colecciones que contenían «la ley antigua»: la ley que había regido a la Iglesia de los primeros siglos. En el concilio de Roma de 1059, Hildebrando, a la sazón archidiácono de la iglesia de Roma, invocó la imagen de la Iglesia primitiva para respaldar su argumento de que el clero secular debía renunciar a la propiedad privada y abrazar «la vida en común, según el ejemplo de la Iglesia primitiva»[4]. Su interpretación histórica tal vez fuera dudosa, pero en la lógica pocos defectos podían encontrársele: si los apóstoles eran monjes, entonces el clero, que ejercía el ministerio apostólico, debería vivir también como los monjes. Esta convicción contribuyó a echar más leña al fuego de la corriente que estaba a favor del celibato de los clérigos, que formaba una parte importante del programa gregoriano; también proporcionaba la base teórica y la inspiración para los canónigos regulares: las nuevas órdenes híbridas de monjes clericales que empezaron a aparecer antes de que finalizase el siglo XI.

Esta búsqueda del orden de la Iglesia primitiva estaba en el núcleo del fermento que perturbó al mundo monástico del siglo XII. Surgieron nuevos movimientos ascéticos y nuevas órdenes; todos ellos, de una forma u otra, expresaban su descontento respecto a las formas tradicionales de vida monástica. La tradición benedictina según era interpretada en Cluny y Gorze ya no satisfacía a muchos de los que querían hacerse

---

[4] «Vita communis exemplo primitivae ecclesiae», en J. Mabillon, *Annales Ordinis Sancti Benedicti* IV (París 1707), pág. 686. Sobre el lugar de la Iglesia primitiva en la propaganda de la reforma gregoriana, véase G. Miccoli, «Ecclesiae primitivae forma», en *Chiesa Gregoriana: Ricerche sulla Riforma del secolo XI* (Forencia 1966), págs. 225-299.

monjes. Paradójicamente, esta crisis espiritual era el mal de una sociedad que se hacía materialmente más rica. La respuesta de los ascetas a la expansión económica de Europa occidental y a la creciente prosperidad del siglo XII fue idealizar la pobreza voluntaria, que ahora empezaba a asumir un papel crítico en la tradición monástica[5]. La reacción fue en parte una protesta contra la riqueza corporativa y los compromisos mundanos de las grandes abadías. Fue también un rechazo al tipo de vida comunitaria que imponía una carga aplastante de oración vocal y de rituales externos y que no dejaba opciones para la necesidad de soledad y de oración individual y reflexión que siente el individuo. De hecho, el tema común a todos los nuevos experimentos de vida religiosa durante este período es la búsqueda del desprendimiento, la soledad, la pobreza y la sencillez. El pensamiento de los reformadores se centraba en tres modelos que parecía ya presentaba la antigüedad cristiana. Uno de ellos era la vida eremítica de los padres del desierto: obviamente el modelo para los individuos que habían leído los primitivos clásicos de la literatura monacal. La tradición benedictina nunca había perdido de vista, en realidad, el ideal de los anacoretas, que ocupaba un lugar excelso en el capítulo introductorio de la Regla. Hasta Cluny tenía sus eremitas. Se les había permitido retirarse de la comunidad a lugares remotos del Jura y de los Pirineos. En el siglo XI se sintió de nuevo la llamada del desierto y se convirtió en una fuerza importante en la experiencia religiosa occidental[6].

Otro modelo de la Antigüedad que aportó inspiración a muchas formas nuevas de monaquismo fue lo que se denominó «la vida apostólica». Ésta fue una idea fecunda que tenía ante sí un futuro vigoroso. Para cada tipo de personas esto significaba una cosa distinta, pero su origen común era el estilo de vida de la comunidad apostólica de Jerusalén según se describe en los *Hechos de los Apóstoles:* «Perseveraban en oír la enseñanza de los apóstoles y en la unión, en la fracción del pan y en la oración... y todos los que creían vivían unidos, teniendo todos sus bienes en común; pues vendían sus posesiones y haciendas y las distribuían entre todos según la necesidad de cada uno» (2, 42-45). Éste era

---

[5] Sobre este aspecto, véase el importante estudio de Lester K. Little, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe* (1978); Brenda Bolton, *The Medieval Reformation* (1983); y J. Leclercq, «The monastic crisis of the eleventh and twelfth centuries», en *Cluniac Monasticism in the Central Middle Ages,* ed. Noreen Hunt (1971), págs. 217-237.

[6] Para un reciente comentario sobre este tema, véase Henrietta Leyser, *Hermits and the New Monasticism* (1984).

el pasaje invocado por los apologistas de la tradición monástica para justificar las formas tradicionales de vida cenobítica. Para ellos, la esencia de la vida apostólica era la vida en comunidad, organizada para la oración corporativa y basada en la renuncia a la propiedad personal. Se preguntaba Pedro de Celle: «¿Qué he de decir respecto a los canónigos y los monjes, los Apóstoles? Jesús enseñó la disciplina del claustro a los Apóstoles y a los setenta y dos discípulos. No tenían posesiones propias sino todas las cosas en común»[7]. Pedro era monje benedictino y obispo. Escribía esto en 1179, siendo ya de edad avanzada, desde su abadía de Saint-Rémi, adonde se había retirado para curar su ciática. Explicaba las virtudes monacales tradicionales y las defendía con los argumentos convencionales. Su inclusión de los canónigos regulares en el ejército apostólico era una concesión cortés para con su corresponsal, que era un canónigo del priorato de Merton. Pero mucho antes de que escribiera su libro sobre *La disciplina claustral*, la apelación a la práctica de la Iglesia apostólica había sido arrancada de las manos de quienes defendían las instituciones existentes y se utilizaba para justificar nuevas formas de vida religiosa. Tal vez los Apóstoles hubieran sido pobres, pero su función principal, después de todo, era la de predicar el Evangelio. La evangelización empezaba a verse como parte esencial de la vida apostólica. Antes del fin del siglo XI, surgieron movimientos religiosos en Italia y en Francia que buscaban la realización de esta idea combinando la pobreza con la predicación itinerante.

El otro modelo que inspiraba a los detractores de la observancia de entonces era la propia Regla benedictina. Era el recurso constante desde la práctica del presente al documento primitivo que era considerado como normativo. La compleja vida ritual y los compromisos seculares de Cluny eran contrastados con la observancia relativamente sencilla esbozada en la Regla, y se veía que aquéllos eran defectuosos. Ésta fue la arremetida principal de los ataques de san Bernardo contra Cluny, que provocaron una detallada defensa por parte de Pedro el Venerable[8]:

> ¿Cómo pueden observar la Regla quienes llevan pellizas, quienes, estando sanos, comen carne o grasa de carne, quienes se permiten tres o cuatro comidas al día con su pan, quienes no realizan el trabajo manual que prescribe la Regla?

---

[7] *Pierre de Celle, L'École du cloître,* ed. G. de Martel (París 1977), pág. 140.

[8] Apología de Guillermo de Saint-Thierry: *S. Bernardi Opera,* ed. J. Leclercq, C. H. Talbot y H. Rochais, III (Roma 1959), págs. 63-108. [Se pueden encontrar el texto latino y la traducción española en la edición de la BAC, I, Madrid 1983, págs. 266-267. *N. del T.*]

La punta de la pluma de Bernardo estaba afilada por el amor propio herido debido a que un primo suyo había abandonado Clairvaux para buscar una acogida menos austera en Cluny. Pero su argumentación expresaba el pensamiento de un creciente número de disidentes que deseaban desechar el desarrollo del monacato carolingio y regresar a la observancia literal de la Regla. Éste fue el motivo principal de la reforma cisterciense.

LAS ÓRDENES DE ERMITAÑOS

Cronológicamente, el primer movimiento fue el eremítico: la búsqueda de la soledad. «Oh amado desierto, lleno de lirios y salpicado de flores, refrigerio de los pobres de Cristo, habitáculo de los amantes de Dios, oh casta y pura soledad, largo tiempo buscada y por fin hallada, ¿quién me ha privado de ti, querida mía?»[9]. El lamento de Juan de Fécamp por su perdida paz expresaba el sentimiento de toda una generación de ascetas que habían acumulado nueva inspiración al leer las vidas y los dichos de los primitivos monjes egipcios. Contemplativo por naturaleza, Juan fue un eremita fracasado, condenado a terminar sus días en Normandía como abad de Fécamp. Pero otro paisano suyo de Ravena, el fervoroso e inquieto Romualdo, consiguió hacer realidad su sueño. Un ermitaño no tenía por qué estar necesariamente en un lugar remoto y apartado. Muchas iglesias parroquiales de los siglos XII y XIII sustentaban a un anacoreta que vivía en una celda contigua al presbiterio del edificio. El anacoreta individual fue siempre una figura bien conocida y respetada en la sociedad medieval. Pero en el siglo XI, los ascetas que no podían encontrar la realización personal en las versiones tradicionales de vida monástica empezaron a congregarse en grupos en las apartadas regiones montañosas de Italia central y en los bosques del norte de Francia. Los padres fundadores del movimiento eremítico italiano fueron san Nilo, monje calabrés de lengua griega que fundó un monasterio del tipo de los de san Basilio en Grottaferrata, en los montes Albanos, y san Romualdo.

Aunque fue importante como patriarca del movimiento, Romualdo no dejó nada escrito, y lo que sabemos de él proviene del caluroso elogio escrito por Pedro Damián una generación después. Convertido, ya

---

[9] J. Leclercq y J. P. Bonnes, *Un maître de la vie spirituelle au XIe siècle, Jean de Fécamp* (París 1942), págs. 185-186.

adulto, a la vida ascética, había tomado el hábito en el monasterio cluniacense de Sant'Apollinare in Classe. Pero la vida en Sant'Apollinare no satisfacía su ferviente búsqueda de renuncia personal y dejó la comunidad en busca de soledad. Leyó las *Vidas de los Padres* y, bajo su inspiración, adoptó la vida del eremita, estableciéndose primero en el Véneto, luego en los Pirineos, dentro de la órbita de la abadía de Cuxá, y, finalmente, en las colinas de Toscana, en Camaldoli, donde con la ayuda de Teodaldo, obispo de Arezzo, fundó un monasterio poco después del año 1022[10]. Camaldoli se convirtió en la casa madre de la primera orden eremítica fundada en Occidente. Su carácter distintivo radicaba en el hecho de que reunió dos modos de vida ascética —la cenobítica y la eremítica— y los coordinó en la misma institución. Al pie de las laderas estaba la comunidad cenobítica que seguía la Regla de san Benito con una austera sencillez. Pero la razón de ser del monasterio era la congregación de ermitaños que vivían, cada uno en su propia choza, más arriba, entre los riscos boscosos. La comunidad proporcionaba el vivero, el lugar fundamental de adiestramiento, para los solitarios que habían de embarcarse, solos, en su conflicto espiritual. Aunque éste era un plan que ya había previsto expresamente san Benito, el carácter distintivo de la Camáldula, con su régimen severo de ayuno, flagelación y silencio perpetuo, sintonizaba más con la tradición del desierto que con el espíritu suave de la Regla benedictina. Era sólo atractivo para una selección de espíritus contemplativos y, aunque la orden perduró, los monasterios camaldulenses nunca fueron muy numerosos. Se fundaron algunos en Francia y en España, pero Italia siguió siendo la tierra escogida de esta congregación.

La misma inquietud y el mismo descontento con la observancia cluniacense produjeron una fundación de distinto tipo en Vallombrosa. Ésta fue obra de Juan Gualberto de Florencia, otro refugiado espiritual, en este caso procedente de la abadía de San Miniato, por encima de Florencia. Al igual que Romualdo, Gualberto había huido al claustro como revulsivo contra un drama familiar. Después de dejar San Miniato, probó su vocación en Camaldoli durante un tiempo, pero se decidió por un tipo más completo de vida cenobítica, y su perturbado espíritu halló finalmente descanso en la comunidad que reunió en Vallombrosa —el bosque otoñal de Milton— en la ladera occidental del monte Prato-

[10] La cronología de la fundación de Romualdo ha sido revisada por G. Tabacco, «Romualdo di Ravenna e gli inizi dell'eremitismo camaldolese», en *L'Eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII* (Miscellanea del Centro di Studi Medioevali, IV, Milán 1965), págs. 73-119.

magno. Fue un monasterio completamente cenobítico regido por la Regla benedictina. Lo que lo distanciaba de la práctica de abadías más antiguas como la de San Miniato era la forma en que se observaba escrupulosamente la Regla en cada detalle y el estricto aislamiento del mundo exterior. Esta reclusión fue mantenida utilizando hermanos legos que eran monjes de plena profesión pero que no compartían las obligaciones de coro de la comunidad. Su trabajo era llevar la administración del monasterio, comprar y vender lo necesario y actuar como de aislante entre el monje y la sociedad secular. Vallombrosa, al igual que Camaldoli, se convirtió en cabeza de una pequeña congregación monástica que tuvo sólo unas cuantas colonias fuera de Italia. Su contribución principal a la tradición monacal de Occidente fue la idea de volver a una observancia literal de la Regla original y la utilización específica de *conversi* o hermanos legos: dos prácticas que fueron utilizadas por los cistercienses con gran acierto.

La figura más irresistible e influyente del movimiento eremítico italiano del siglo XI fue san Pedro Damián. Era hijo de la Ravena de Romualdo. Por medio del patrocinio de un pariente clérigo, adquirió una educación en las escuelas urbanas del norte de Italia que lo convirtió en uno de los escritores latinos más notables de su generación. Al igual que muchos grandes ascetas, Damián es una figura contradictoria. Más tarde, cuando ya había abandonado las escuelas por la vida del desierto, reaccionó violentamente contra su primera educación clásica. Con ese extraño dualismo intelectual que apreciamos en Jerónimo, censura a los monjes «que se unen a la multitud de los gramáticos y que, abandonando los estudios espirituales, desean aprender las locuras del saber mundano, que tienen en poco a la Regla de san Benito y que encuentran placer en las reglas de Donato»[11]. Es una curiosa invectiva proveniente de un hombre que también escribió no sólo una poderosa y elegante prosa latina, que muestra las trazas de un buen conocimiento de los poetas clásicos, sino también alguna de la mejor poesía lírica del siglo. De hecho, era ya una figura con una prometedora trayectoria como maestro de gramática y retórica cuando lo dejó todo para unirse a los solitarios que vivían en Fonte Avellana, en los Apeninos. Ésta era una de las fundaciones inspiradas por san Romualdo; y Damián, que no lo conoció, había de convertirse en el discípulo más ilustre de Romualdo al par que su biógrafo.

---

[11] Patricia McNulty, *St Peter Damian, Selected Writings on the Spiritual Life* (1959), pág. 104; sobre Damián y Romualdo, véase J. Leclercq, *Saint Pierre Damian, ermite et homme de l'église* (Roma 1960).

Sus evocadoras estrofas sobre el *Cantar de los Cantares* exponen el nervio motor de su personalidad. Bajo el ardiente ascetismo y la intensa visión del místico se ocultaba la torturada sensibilidad del poeta. Sus incesantes maceraciones y sus vehementes condenas contra la carne reflejan la larga lucha de su propia alma. Se convirtió en el profeta más señero del movimiento eremítico, en maestro y confesor de ermitaños y místicos; en el *Paraíso* Dante lo veía como una figura de luz cegadora, de pie en la séptima esfera de los contemplativos. Se le juntaron discípulos y fundó nuevas instituciones para ellos sobre el modelo de Fonte Avellana. Juan de Lodi, su biógrafo, nos describe el modo de vida de Fonte Avellana bajo la dirección de Damián, que también éste refleja en sus *Institutos para la orden de los eremitas*. Era un régimen de gran severidad que hacía pocas concesiones a las debilidades humanas. En la casa de la comunidad, los hermanos ocupaban celdas de dos en dos, y tanto en verano como en invierno andaban descalzos; el ayuno era casi continuo, cuatro días a la semana había sólo una comida, que consistía en pan, sal y agua. En lo alto de la ladera, entre las cuevas y los riscos, estaban las aguileras de los solitarios estrictos, que habían completado su instrucción en el monasterio de abajo. Pasaban el día recitando el oficio divino, que se hacía en soledad a las horas apropiadas recitando el Salterio, realizando trabajo manual y leyendo. Se exigían grandes austeridades. Damián era particularmente apasionado de la flagelación personal a fin de domar la carne, y la promovió entre sus seguidores. Cuando moría alguno de los hermanos, cada miembro de la comunidad estaba obligado a ayunar durante siete días a favor del difunto, a recibir el látigo siete veces y a recitar por él el Salterio completo treinta veces[12].

La reputación y la poderosa pluma de Damián le granjearon amigos entre el partido de la reforma en la curia papal. Se hizo amigo y corresponsal del cardenal Humberto, del archidiácono Hildebrando y de Hugo de Cluny, y, aunque sentía aversión hacia la doctrina política hierocrática de Hildebrando, desempeñó un papel activo en la campaña contra la simonía y el matrimonio de los clérigos. Su *Libro de Gomorra,* que escribió en 1051 y dedicó al papa León IX, era una agresiva acusación contra los vicios sexuales del clero italiano y uno de los clásicos de la literatura gregoriana más antigua. En 1057 fue nombrado cardenal obispo de Ostia y empezó a ocupar un lugar central en el escenario de los acontecimientos públicos. Pero toda su vida siguió siendo un apasiona-

[12] *De Ordine Eremitarum, PL* 145, 333.

do asceta y contemplativo, e, incluso como cardenal, continuó predicando el retorno al desierto como medio más seguro de salvación frente a la corrupción de la Iglesia secular.

En Italia al menos, el movimiento que con tanto entusiasmo promovió Damián parece que encontró sus adeptos principalmente entre la aristocracia y el patriciado urbano. Damián provenía de familia pobre, pero en esto fue una excepción. Tanto Romualdo como Juan Gualberto eran de origen patricio, y las observaciones de Damián respecto a los ermitaños de la Camáldula apuntan en la misma dirección: «¿Quién no quedaría asombrado al ver a hombres que anteriormente vestían túnicas de seda y oro, eran escoltados por una cohorte de criados y estaban acostumbrados a todos los placeres de la opulencia, contentarse ahora con una sola capa, estar enclaustrados, andar descalzos, con aspecto desaliñado, enjutos y macerados por la abstinencia?»[13]. Naturalmente, el ideal de renuncia y de pobreza voluntaria atraía principalmente a los hijos de los ricos; poco sentido podía tener para la gente cuya situación de pobreza y privaciones era la condición normal. Las mujeres también desempeñaron su papel, aunque pequeño y poco notable, en el movimiento religioso italiano del siglo XI. Romualdo fundó algunas casas para mujeres. Aunque fue significativo para la tradición monástica, el resurgimiento del ideal eremítico afectó sólo a una selección limitada del mundo monástico. En tiempos de Damián, Fonte Avellana contaba sólo con veinte monjes y quince criados legos. Juntos todos los eremitas de los Apeninos debieron de ser sobrepasados ampliamente por los monjes que en Italia seguían la observancia benedictina tradicional.

LA REGLA Y EL DESIERTO

Al norte de los Alpes se propagó el mismo espíritu inquieto que buscaba salidas con nuevas formas de organización religiosa. En Bretaña, Maine y Borgoña aparecieron movimientos eremíticos, algunos de los cuales dieron origen a nuevas órdenes monásticas. Todos ellos mostraban un deseo común de romper con las formas de vida monástica y clerical existentes y de restaurar la práctica y los ideales de épocas pasadas. En algunos casos la aspiración consistía en un tipo de vida claustral más sencilla, basada en la observancia literal de la Regla benedictina, un deseo de restablecer el trabajo manual y la meditación particular,

[13] *Petri Damiani Vita Beati Romualdi,* ed. G. Tabacco (Roma 1957), págs. 55-56.

y de recuperar el aislamiento del mundo exterior. Éstos fueron los ideales que indujeron a Roberto de Molesme y a un grupo de ermitaños de los bosques de Borgoña a fundar la abadía de Molesme y, más tarde, en 1098, a separarse de ella para buscar un lugar más agreste y remoto, Cîteaux. Los mismos objetivos estaban en la base de la orden de Tiron, fundada por Bernardo de Poitiers en 1109, y de la orden de Savigny, cuya casa madre fue fundada por Vital, clérigo normando convertido en predicador itinerante, unos veinte años antes. En su espíritu de austeridad y en su devoción literal por la Regla, Savigny se asemejaba a la orden cisterciense en muchos aspectos. Emplazada en un valle apartado de la frontera entre Normandía y Maine, gozó del patrocinio de los reyes normandos y rápidamente sembró de colonias el norte de Francia e Inglaterra hasta que, en 1147, quedó formalmente fusionada con los cistercienses.

Tanto Tiron como Savigny representaron un intento por recrear la vida cenobítica en concordancia con el modelo primitivo de la Regla benedictina. Pero en Francia, al igual que en Italia, la Regla contendía en la mente de los hombres con aquellas otras tradiciones derivadas de la literatura del desierto y de cómo se entendía en aquellos momentos la vida apostólica. Antes de fundar comunidades cenobíticas, tanto Bernardo como Vital habían experimentado la llamada del desierto y habían participado en el movimiento eremítico que había encontrado su hábitat en los bosques de Maine y de Bretaña. Ambos habían asociado la misión apostólica de predicar con la vocación eremítica. Una función daba validez a la otra, como explicaba Bernardo: «El predicador debería estar muerto para el mundo» [14]. El dirigente más conspicuo del movimiento fue Roberto de Arbrissel, bretón de nacimiento, que había enseñado en las escuelas y había obtenido un arcedianato antes de abandonar su carrera clerical para retirarse a una ermita. Roberto es el precursor de una nueva primavera que tuvo su máximo florecimiento con el movimiento mendicante de principios del siglo XIII. Para él la vida apostólica implicaba la indigencia total del eremita combinada con la vida del predicador viajero que llamaba a sus semejantes a la penitencia. Era un predicador irresistible y sus mensajes removían en los oyentes un extraño fermento. Sus llamadas al arrepentimiento y a la renuncia eran asumidas con entusiasmo por una muchedumbre de devotos, que incluían tanto a clérigos como a laicos de ambos sexos, y los

[14] *PL* 172, 1397, citado por R. I. Moore, *The Origins of European Dissent* (1985), pág. 84.

bosques se poblaron de grupos de ermitaños que vivían bajo su dirección. Fue precisamente para atender a uno de estos grupos para lo que, poco antes de 1100, fundó el monasterio de Fontevrault, en el condado de Maine.

Fontevrault, que con el tiempo se convirtió en la cabeza de una pequeña orden, fue una innovación significativa. Era un monasterio dúplice, de hombres y de mujeres. En muchos aspectos la trayectoria ascética de Roberto de Arbrissel se asemeja a la de Damián, pero difiere de él en esto: fuera inducido por su devoción a Nuestra Señora, por lo cual fue famoso, o por una seguridad psicológica mayor, valoró las aspiraciones religiosas de las mujeres conversas y recibió con agrado su participación en el movimiento penitencial. La comunidad de Fontevrault contaba con monjas dedicadas a la vida contemplativa y que seguían la Regla benedictina. Para atender a sus necesidades materiales, proteger su aislamiento y realizar las funciones sacramentales, Roberto estableció al lado de ellas una comunidad de monjes, que contaba tanto con clérigos como con hermanos legos. Al principio, la institución de Fontevrault englobaba a una mezcla social de penitentes que Roberto había incorporado y que provenían de los bosques; algunas de ellas eran prostitutas regeneradas[15]. Nombró una priora para regir las dos comunidades, pero bajo la primera priora, doña Petronila, el priorato atrajo el interés de la familia ducal de Anjou y pronto se transformó en una institución aristocrática y generosamente dotada. En 1189 Leonor de Aquitania lo escogió como lugar de enterramiento para Enrique II y, al hacerlo así, lo convirtió en el mausoleo declarado de la dinastía angevina. La rápida propagación de la orden y el flujo de postulantes indican que el resurgimiento del monasterio mixto llevado a cabo por Roberto de Arbrissel en beneficio de las mujeres respondía a una demanda social fundamental.

Fontevrault fue un producto colateral del movimiento eremítico del noroeste de Francia. Un intento más completo de institucionalizar la vida de los solitarios dio origen a la orden de Grandmont. Su creador fue Esteban de Muret, hijo de un vizconde de Auvernia. De joven, lo había llevado su padre a visitar los santuarios del sur de Italia y se había encontrado a grupos de ermitaños que vivían en las montañas de Calabria. Fueron estos encuentros los que le inspiraron, ya de vuelta en su patria,

---

[15] Sobre Roberto de Arbrissel y sus seguidores, véase R. Niderst, *Robert d'Arbrissel et les origines de l'ordre de Fontevrault* (Rodez 1952); Jacqueline Smith, «Robert of Arbrissel, Procurator Mulierum», en *Medieval Women,* ed. D. Baker, *Studies in Church History, Subsidia,* I (1978), págs. 175-184.

la creación de un grupo semejante en el Lemosín. Después de su muerte, en 1124, el lugar de su emplazamiento en Muret fue reclamado por los benedictinos de St Martial, y la comunidad que él había reunido se retiró a un nuevo emplazamiento en Grandmont, en las montañas de la Marca.

Aunque en su forma última Grandmont ofrecía una vida comunitaria en la que sus miembros compartían la iglesia, el refectorio y el dormitorio, el espíritu de la orden, infundido en ella por su creador, era el del eremitismo del desierto. Su meta estaba constituida por la soledad y la pobreza como medio para la oración contemplativa. La Regla de san Esteban, compilada unos años después de su muerte a partir de los recuerdos de sus discípulos, esboza un régimen austero con fuerte acento en la sencillez, la pobreza en la ropa y en los utensilios, la reclusión perpetua y el alejamiento tanto de las tareas administrativas como de cualquier otra cosa que pudiera perturbar el aislamiento del claustro. Tiene un cierto tono exhortatorio que es claramente el eco del pensamiento del maestro[16].

La pobreza corporativa así como la personal había de ser la impronta de los ermitaños grandimontinos. La Regla les prohíbe la posesión de tierras más allá de los límites inmediatos de su institución —«pues cuando entrabas en el desierto, las abandonabas junto con las demás cosas mundanas»— y tampoco han de aceptar donaciones de iglesias parroquiales. Para alimentarse han de confiar en las limosnas. Si fallan otras fuentes de abastecimiento, los hermanos pueden salir a pedir: «si, a fin de probaros, Dios permite que caigáis en tal pobreza que no tengáis nada en absoluto que comer, podéis ir al obispo de vuestra diócesis y exponerle vuestra necesidad». Y añade la Regla con fuerte realismo: «Si no muestra voluntad de ayudaros, después de ayunar en vuestra celda durante dos días, dos de los hermanos pueden salir, al igual que otras personas pobres, a mendigar limosna de puerta en puerta, llamando a los molinos y a los caseríos. Pero, una vez que hayáis recogido lo suficiente para abasteceros un día, regresad a vuestra celda»[17]. Esta insistencia en la pobreza hasta llegar al punto de la miseria, la autorización para mendigar ocasionalmente y el rechazo a acumular reservas, anticipan el ideal franciscano del siglo XIII. También Francisco prohibía a sus seguidores acumular reservas más allá de las necesidades de un solo

---

[16] La Regla ha sido editada por J. Bequet, *Scriptores Ordinis Grandimontensis: Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* (Turnhout 1968), págs. 63-99.

[17] *Ibid.*, pág. 77.

día. Pero para los franciscanos, la mendicidad era parte de la vida evangélica activa entre la gente y dependía de la existencia de una clientela relativamente numerosa y acomodada que sólo se podía encontrar en las ciudades. Había falta de realismo en el proyecto grandimontino: hacer que comunidades monásticas de clausura dependieran de la mendicidad ocasional en comunidades rurales.

A fin de aislar a los ermitaños de toda distracción mundana, la comunidad estaba dividida en monjes clérigos, que se dedicaban exclusivamente a la oración, y hermanos legos o *conversi,* que no sólo se ocupaban de los negocios materiales de la comunidad sino que dirigían también sus asuntos internos. Las dos partes de la comunidad se unían para elegir al prior. Sin embargo, este experimento inusitado de igualitarismo resultó tener obstáculos. Como ocurre con frecuencia cuando se nombran administradores para regentar los negocios de un grupo selecto de profesionales, los órdenes inferiores se desmandaban y empezaban a dar codazos a diestro y siniestro. El problema se agravó porque los *conversi* sobrepasaban mucho en número a los monjes tonsurados. Las fricciones entre los dos bandos de la orden llegaron a un punto decisivo en 1185-1186 cuando los hermanos legos eligieron a uno de ellos para prior de Grandmont. El papa Urbano III tuvo que intervenir y modificar las constituciones a favor del control clerical[18].

La Marca era parte del patrimonio angevino que cayó en manos de Enrique II por su matrimonio con Leonor de Aquitania. Enrique mostró gran interés por Grandmont y contribuyó a la construcción de su iglesia monástica. Bajo patronato regio la orden se propagó rápidamente por Francia, principalmente dentro de los dominios angevinos. Los grandimontinos —o *bonshommes*, como eran conocidos por sus vecinos rústicos— fueron introducidos en Inglaterra por la esposa del senescal de Anjou, Lady Joanna Fossard, quien les dotó con unas propiedades modestas en Eskdale. Pero, a pesar de que ésta fue seguida de otras fundaciones, la orden nunca gozó en Inglaterra del gran respaldo que había tenido en Francia.

LOS CARTUJOS

Fueron los cartujos quienes realmente consiguieron trasladar el ideal del desierto a una fortaleza de piedra. Esto no ocurrió de repente. El

[18] J. Bequet, «Les institutions de l'Ordre de Grandmont au Moyen Âge», *Revue Mabillon* 42 (1952), págs. 31-34.

primer inspirador fue Bruno de Colonia, canciller y maestro de la escuela catedralicia de Reims. Obsesionado, según su hagiógrafo posterior, por el ejemplo de los eremitas del desierto, en torno al año 1080 decidió dejar las escuelas y unirse a los ermitaños que vivían en el bosque de Colan. Unos años más tarde obtuvo del obispo Hugo de Grenoble la donación de un lugar más remoto y elevado en un valle de los Alpes, donde se aposentó con un grupo de compañeros. Pero, aunque Bruno fue el patriarca de la orden cartuja, propiamente hablando no fue él su fundador. En 1090 el papa Urbano II, que en otro tiempo había sido alumno suyo, lo llamó a Roma. Bruno partió a Italia para no regresar jamás. Murió en Calabria, donde había encontrado un nuevo retiro después de escapar de las distracciones de la curia romana.

Al igual que muchos otros movimientos eremíticos de la Francia del siglo XI, el humilde eremitismo de los Alpes parecía abocado a la extinción cuando entró en él un nuevo y dinámico converso procedente de los lugares de perdición eclesiásticos: era Guigo, o Guiges du Pin, deán de Grenoble. En 1109, tres años después de su llegada, fue elegido prior por los hermanos. Guigo se convirtió en el arquitecto de la orden. Era un hombre que tenía un amplio círculo de amigos y corresponsales influyentes, que incluían a san Bernardo y a Pedro el Venerable, y a través de él empezó a ser conocido el eremitismo, comenzando a llegar nuevos postulantes y a fundarse nuevas colonias. En 1132 una avalancha que mató a varios de los hermanos los obligó a trasladarse al emplazamiento de la Gran Cartuja, en el mismo valle pero más abajo. Para entonces ya había empezado el flujo sin fin de amigos, peregrinos piadosos y turistas curiosos. Pedro el Venerable, que era gran admirador suyo, le hacía una visita cada año, aunque el año de la avalancha desbarató sus planes: «Como era opinión generalizada que ningún jinete podía llegar hasta ti a causa de los enormes montones de nieve, yo había perdido toda esperanza de poder hacerlo a pie»[19]. La creación de colonias en otros lugares obligó a compilar urgentemente una especie de regla escrita o consuetudinario y, antes de 1128, Guigo se aplicó a la tarea y puso por escrito las costumbres de la Cartuja[20].

---

[19] *Letters,* I, pág. 146. Pedro expresaba también su entusiasmo por la observancia de la Cartuja y su familiaridad con sus costumbres en su *De Miraculis,* ed. M. Marrier y A. Duchesne, *Bibliotheca Cluniacensis* (París 1614), págs. 1328-1330.

[20] *Guigonis I Consuetudines, PL* 153, 703; han sido editadas nuevamente con traducción francesa por un monje anónimo de la Cartuja, *Guigues I Coutumes de Chartreuse* (Éditions du Cerf, París 1984), con una buena introducción.

En muchos aspectos los cartujos eran eclécticos. Sus costumbres se inspiraban en una amplia gama de experiencias monásticas. La práctica de mitigar las pruebas de la soledad con un cierto grado de vida comunitaria tenía cierta afinidad con Camaldoli. Muchas de las costumbres de Guigo, incluyendo las instrucciones litúrgicas, estaban tomadas de la Regla benedictina o de la práctica de los monjes negros. Con el desarrollo de la orden, también tomó algunos rasgos constitucionales de los cistercienses, siendo el más importante el del capítulo general anual, al que asistían todos los priores, argucia valiosa para mantener la uniformidad. Esta práctica comenzó con Antelmo, prior de la Gran Cartuja, cuando convocó una asamblea de todos los superiores de las casas en 1141. Queda por decir, con todo, que la Cartuja fue especial en domesticar con éxito el ideal del desierto en forma de institución permanente, que nunca sufrió relajamiento ni comprometió su modelo peculiar de vida, de suerte que hasta el fin de la Edad Media nunca requirió la atención de ningún reformador.

El régimen difería de otros experimentos de este tipo en la creación de un eremitismo grupal en el que el individuo aspiraba a la vida solitaria dentro del ámbito de una comunidad. Cada monje vivía y dormía en la soledad de su propia celda: «al igual que el agua es necesaria para los peces y los rediles lo son para las ovejas, que considere su celda como necesaria para su vida y salvación», escribía Guigo[21]. En su origen la institución constaba de chozas separadas, pero antes de acabar el siglo XII ya se había desarrollado el plano característico del edificio cartujo, que permaneció sin cambios en lo esencial hasta tiempos modernos. Comprendía una serie de celdas de piedra independientes, como casas adosadas, dispuestas en torno a un claustro cubierto. Al fondo de cada celda había un jardincito cerrado y un aseo personal. Contiguos al claustro estaban la iglesia monástica, la cocina, el refectorio y otras dependencias. Los monjes se reunían diariamente en la iglesia para la celebración en común de vísperas y del oficio nocturno; los oficios restantes del día los recitaba cada individuo en su propia celda. De modo semejante, la única comida del día que se tomaba en invierno y las dos comidas del horario de verano las preparaba y las tomaba cada monje en soledad a partir de los ingredientes que el cocinero colocaba en la ventanilla de cada celda. Los acontecimientos comunitarios tenían lugar sólo en domingo y en las fiestas principales, cuando se celebraba misa, se tenía capítulo y los hermanos se sentaban juntos a tomar la comida

[21] *Coutumes*, pág. 232.

principal en el refectorio. Durante las tardes de estos días se permitía un período de conversación. Ésta era la única ocasión de la semana en que se relajaba la regla del silencio absoluto. La austeridad física de la observancia se correspondía con el yermo en que se enclavaba el monasterio. La dieta alimenticia era más escasa de lo que había permitido san Benito: la carne estaba excluida, y los lunes, miércoles y viernes la norma era pan y agua, aunque se permitía vino con las comidas. La ropa de vestir y la de la cama eran de las telas más bastas. Este espíritu de pobreza se extendía a la iglesia monástica: las costumbres prohibían el uso de ornamentos y vasos sagrados de oro y plata, con excepción del cáliz.

Obviamente, un eremitorio completamente enclaustrado sólo podía sobrevivir si otras personas lo atendían. Para este propósito, los cartujos adoptaron la práctica de Vallombrosa al servirse de *conversi* o hermanos legos. Eran éstos quienes realizaban las tareas manuales, compraban y vendían lo que fuera necesario y trataban con los visitantes y los huéspedes. El procurador encargado de ellos, que era un monje ordenado de sacerdote, era de hecho el administrador de los negocios de toda la comunidad. Su función era principalmente actuar de intermediario entre los habitantes del claustro y el mundo exterior. Vivían en una institución separada llamada casa inferior, porque en la Gran Cartuja estaba situada ladera abajo. Guigo daba por supuesto que eran analfabetos. Al sonar la campana para el oficio nocturno, ellos se dirigían a su propio oratorio y su procurador cantaba el oficio por ellos, mientras permanecían en silencio, haciendo las reverencias en los momentos adecuados. Durante el resto de los oficios recitaban padrenuestros en lugar de los salmos.

La vida del solitario en su celda estaba organizada siguiendo la finalidad fundamental de la Cartuja, que era la contemplación. Se fomentaba el trabajo manual; pero, como había de realizarse dentro de los límites de cada celda y en el jardincito contiguo, el objeto debía de ser más terapéutico que económico. Aparte de la meditación y de la plegaria vocal, la tarea que se recomendaba especialmente era confeccionar libros. A este respecto Guigo, generalmente lacónico en sus instrucciones, se conmueve hasta rebosar de entusiasmo: «que los hermanos tengan cuidado de que los libros que reciban de la estantería no se ensucien de humo o mugre; los libros son, como si dijéramos, la eterna comida de nuestras almas; deseamos que se guarden con sumo cuidado y se confeccionen celosamente»[22].

---

[22] *Ibid.*, pág. 224.

A los monjes que no supieran escribir al ingresar en la comunidad, había que enseñarles. Cada celda de la Cartuja era un escritorio equipado con pergamino, plumas, tintero y regla. No era sólo que los fundadores, como escolásticos huidos, consideraran los fines intelectuales como parte integrante de la vida contemplativa; para Guigo, los libros tenían una finalidad misionera: era uno de los medios de propagar la palabra de Dios. De hecho la copia, iluminación y encuadernación de libros era un importante servicio que los cartujos prestaban a la comunidad eclesiástica. Podemos vislumbrar un poco de su proceso en las cartas de Pedro el Venerable, que les suministraba códices de la biblioteca de Cluny para que los copiaran: «Os he enviado el librito o epístola del bienaventurado Ambrosio contra las propuestas de Símaco. No he enviado el tratado de san Hilario porque he advertido que el ejemplar nuestro tiene la misma corrupción textual que el vuestro». Y prosigue quejumbroso: «La carta que enviaste no hablaba más que de libros y guardaba silencio sobre aquellos a quienes hay que enviar los libros»[23]. Pero el tráfico literario no iba sólo en un sentido: «Envíanos, por favor, el volumen grande de las *Cartas* de san Agustín, pues casualmente una gran parte del nuestro se lo ha comido un oso». Esta complaciente correspondencia literaria nos recuerda que el yermo físico de la Cartuja no comportaba necesariamente aislamiento espiritual.

Dada la naturaleza de esta institución, no era una vocación que atrajera a gran número de personas. Como Bruno escribía con tristeza desde su eremitorio calabrés: «Los hijos de la contemplación son menos numerosos que los hijos de la acción»[24]. El número de miembros fue siempre pequeño en la Gran Cartuja. En tiempos de Guigo había sólo treinta monjes y el número de hermanos legos se había fijado en sesenta, aunque «ahora hay más, pues algunos de ellos son ancianos y están delicados y no pueden trabajar, así que por esa razón nos hemos visto obligados a aceptar a otros»[25]. Esta restricción en el número fue la táctica ideada expresamente para evitar la necesidad de dotaciones a gran escala: el espliego necesario para sahumar la pobreza y los frutos espirituales del desierto. Las cartujas de otras partes siempre fueron también de reducidas dimensiones. El crecimiento de la propia orden fue lento, pero notablemente constante a lo largo de los siglos. La fundación inglesa más antigua fue la de Witham, en Selwood, en el límite de

---

[23] *Letters,* I, pág. 47.
[24] *PL* 152, 421.
[25] *Coutumes,* pág. 285.

Wiltshire y Somerset, que debió su existencia a una iniciativa del rey Enrique II en 1178. Siendo en sus comienzos una comunidad pequeña y combativa, adquirió un nuevo impulso y cierta fama a partir de su tercer prior, el borgoñón Hugo de Avalón, que fue elegido para la sede de Lincoln en 1186. Pero hubieron de pasar cuarenta y siete años antes de que se fundara una segunda cartuja en Inglaterra, esta vez en Hinton. En vísperas de la Disolución había sólo nueve cartujas en Inglaterra. En el conjunto de Europa se instalaron unas doscientas dieciséis en el transcurso de los cuatro siglos que siguieron a la fundación de la Gran Cartuja.

LOS CANÓNIGOS REGULARES

La Cartuja incorporó las experiencias espirituales del desierto de forma permanente. El otro modelo de vida ascética inspirado por el cristianismo de la Antigüedad —la vida de los Apóstoles o *vita apostolica*—, que los benedictinos habían afirmado desde siempre que era la fuente y el origen del monacato, adquirió un nuevo matiz en su significado después de mediados del siglo XI, en que fue invocado para justificar el nuevo instituto religioso de canónigos regulares. Éstos eran en realidad una orden híbrida de monjes clérigos. Representaban un esfuerzo por ofrecer un efecto práctico a la convicción del papado gregoriano de que los Apóstoles eran monjes y de que el clero secular que había heredado su oficio debía modelar su vida de acuerdo con ellos. Según había dicho Hildebrando, la vida propia de los clérigos era la vida en común, basada en la renuncia a la propiedad privada «según el ejemplo de la Iglesia primitiva». Damián aducía en un tratado sobre *La vida común de los canónigos*[26], dirigido a los canónigos de la catedral de Fano, que la llamada a renunciar a las posesiones privadas y abrazar una vida totalmente comunitaria era lo evangélico y, por tanto, obligatorio para todos los clérigos que atendieran a catedrales y colegiatas, en oposición a los clérigos rurales, para los que obviamente era impracticable. Esta campaña para imponer un tipo de vida monástico a un importante sector del clero estaba estrechamente relacionada con el programa gregoriano de reforma. Los reformadores pretendían poner fin a la secularización de los cargos eclesiásticos, separar de líos mundanos a los clérigos e imprimir en ellos la impronta superior de su sagrada vocación; y el impulso hacia el celibato clerical era una parte integrante

[26] *De Communi Vita Canonicorum, PL* 145, 503-512.

de este programa. Se entendía que la disciplina de la vida comunitaria ofrecía las mejores perspectivas de conseguir estos fines: el rechazo a la propiedad personal cercenaba las raíces de la ambición mundana, y el ser miembro de una sociedad colegiada hacía imposible el matrimonio pero proporcionaba un sustituto necesario al estado conyugal. Sería, además, una fiel imitación de la vida de la Iglesia apostólica según se describía en los *Hechos de los Apóstoles*. Como reacción a esta propaganda, hacia mediados del siglo XI empezaron a aparecer casas de canónigos regulares: grupos de clérigos que habían renunciado a la propiedad privada y llevaban una vida plenamente comunitaria, observando un horario monástico y compartiendo un refectorio y un dormitorio comunes.

Estas instituciones variaban según su origen y manera de admitir a los postulantes. El movimiento comenzó en el norte de Italia y en el sur de Francia, donde era fomentado activamente por los obispos de tendencias reformistas. En algunos casos los clérigos de un cabildo catedralicio adoptaban espontáneamente la decisión de convertirse en una comunidad de canónigos regulares; tal vez con más frecuencia, se resistían a la propuesta de que abandonaran sus propias casas y dejaran a sus esposas y de que aceptaran el régimen canonical que les imponía algún obispo entusiasmado con la idea. Esto fue lo que ocurrió en Lucca, donde las objeciones propuestas por el clero catedralicio fueron vencidas por el obispo Anselmo, canonista y futuro papa Alejandro II[27]. El obispo Altmann de Passau encontró una resistencia semejante cuando introdujo el nuevo régimen en Germania. En otros casos, grupos de clérigos que habían experimentado un tipo de vida eremítico se organizaban en comunidad canónica con ayuda de algún obispo simpatizante. Las importantes abadías de Saint-Ruf —antigua fundación construida en 1039 a las afueras de Aviñón— y Arrouaise, en la frontera de Flandes y Vermandois, tuvieron este origen.

De lo que carecía el movimiento era de una regla que proporcionara una fundación autorizada para la vida apostólica. Había una fórmula del siglo VIII en la *Regla para canónigos* que había compilado san Crodegango para sus clérigos de la catedral de Metz. Ésta había sido sancionada con aprobación imperial por el sínodo de Aquisgrán en el 816. Prescribía para los canónigos un régimen comunitario basado en un

[27] E. Kittel, «Der Kampf um die Reform des Domkapitels in Lucca im XI Jahrh.», *Festschrift A. Brackmann* (Weimar 1931), págs. 207-247. Sobre la resistencia clerical a los decretos gregorianos relativos al celibato, véase A. Fliche, *La réforme grégorienne*, II (Lovaina 1926), págs. 158-162.

claustro, un refectorio y un dormitorio comunes. Este código fue copiado profusamente, y en el siglo XI seguía siendo modelo de observancia para muchas corporaciones colegiadas de clérigos en todas las partes de Europa. Pero no respondía plenamente a los requerimientos de los reformadores del siglo XI porque permitía a los canónigos tener propiedades personales y casa propia siempre que no durmieran en ella. Fue esta necesidad la que vino a satisfacer la llamada Regla de san Agustín, que fue uno de los descubrimientos de finales del siglo XI. En la tradición monástica occidental su impacto fue parecido al del descubrimiento de América sobre la gente de tiempos posteriores: había existido siempre y, aunque no era precisamente lo que habían estado buscando, el mundo ya no fue lo mismo después de ella. Sus implicaciones fueron surtiendo efecto sólo gradualmente. La Regla agustiniana influyó en todo el pensamiento posterior sobre la vida monástica. De hecho constituyó la base de tres instituciones de importancia: los canónigos regulares, la orden de Prémontré y los dominicos u orden de frailes predicadores. También fue la Regla de los grupos de canónigos que constituyeron la parte masculina de instituciones mixtas, como la orden inglesa de Sempringham. ¿Qué era la Regla de san Agustín? He aquí una historia embrollada que ha costado algo de trabajo desenredar a los investigadores modernos[28].

Después de su conversión y bautismo en el 385, san Agustín llevó una vida comunitaria con un grupo de compañeros de conversión en sus propiedades de Tagaste. Al ser ordenado de sacerdote, había fijado su residencia en Hipona, pero siguió llevando un estilo de vida monástico, y, cuando fue consagrado obispo, convirtió su familia episcopal en un monasterio, exigiendo a sus clérigos que renunciasen a la propiedad privada y que llevaran vida comunitaria. Su hermana también entró en una comunidad religiosa, y fue para esta hermandad femenina para la que escribió Agustín su famosa carta número 211, que es un tratado sobre las virtudes de la castidad, caridad y concordia, explicadas en ella como la fundación de una comunidad religiosa. La Regla de san Agustín, según era conocida a principios del siglo XII, constaba de este breve tratado exhortatorio, en el que una mano desconocida había hecho algunas

[28] Sobre la Regla de san Agustín, véase J. C. Dickinson, *The Origin of the Austin Canons* (1950), págs. 7-25. El estudio más detallado sobre los problemas textuales que comporta es el de L. Verheijen, *La règle de Saint Augustin*, 2 vols. (París 1967). Para la historia primitiva de los canónigos regulares, véase también C. Dereine, «Chanoines, des origines au XIIIe siècle», en *DHGE* XII, págs. 353-405, y los estudios de *La Vita commune del clero nei secoli XI e XII*, 2 vols., *Miscellanea del Centro di Studi Medioevali*, III (Milán 1962).

interpolaciones y había cambiado el género de los destinatarios, que ahora eran hombres, junto con un *ordo* más específico para un monasterio que ya contaba con instrucciones sobre el particular de la plegaria litúrgica, la pobreza, la lectura y el silencio, que, si no eran obra del propio Agustín, eran, al parecer, un documento del siglo v. Pero las normas litúrgicas del *ordo* eran arcaicas, así que en 1118 los canónigos de Springiersbach solicitaron y obtuvieron del papa Gelasio II autorización para prescindir de parte de él. A partir de entonces, durante el resto del siglo XII, lo que pasó por Regla de san Agustín fue la versión adulterada de la carta número 211 —la llamada *Regula Tertia*— junto con el *ordo* acortado conocido como *Regula Secunda.*

Aquí estaba aparentemente la autoridad de primer orden para la organización de la vida apostólica como la había vivido el mayor de los Padres occidentales a finales de la época patrística. Daba a entender, asimismo, que la misma esencia de la *vita apostolica* estaba en la vida de los clérigos que vivían en una comunidad que se asentaba sobre la renuncia a la propiedad personal. Los privilegios y cartas de dotación más antiguos a favor de casas de canónigos regulares hacen referencia a los canónigos que vivían «en comunidad en concordancia con la vida apostólica»; pero la adopción real de la Regla de san Agustín por estas instituciones es un proceso oscuro. En los últimos treinta años del siglo XI se hacen aquí y allá referencias a ella; pero fue en el XII cuando esta Regla adquirió gradualmente carta de identidad en la vida canónica regular. Una de las curiosidades respecto a ella fue su generalización. En la forma suavizada que adquirió aceptación universal proporcionaba una guía sucinta sobre cómo organizar el monasterio o confeccionar el horario. Para esto las diversas casas de canónigos regulares compilaron sus propios consuetudinarios, que se inspiraban en fuentes monásticas tradicionales, incluyendo la Regla benedictina y la legislación sinodal de Aquisgrán.

En su esencia la observancia canónica era monástica. De hecho, para fines prácticos la diferencia entre una casa de canónigos regulares y un monasterio benedictino era a veces difícil de trazar, tanto más cuanto que para el siglo XI era práctica común que los monjes benedictinos fueran, en su mayoría, ordenados de sacerdotes. La observancia de los canónigos variaba de una casa a otra. Todos los consuetudinarios hacen hincapié en los ideales evangélicos de pobreza, sencillez y sumisión a la voluntad de un superior. Generalmente el acento se ponía en la moderación, virtud para cuya práctica les hacía esta recomendación Pedro Comestor: «Habéis descubierto la miel, eso es la vida de moderación, a

la que el Filósofo llama dorada»[29]. Se practicaba la litúrgica completa de los oficios de coro, pero en muchas casas el oficio seguido era el del clero secular, que era más corto que el oficio monástico. El régimen alimenticio era bastante más generoso de lo que permitía la Regla de san Benito, y se recomendaban el estudio y las ocupaciones intelectuales en lugar del trabajo manual.

Tal vez fuera de esperar que, tratándose de una orden de clérigos que hacían voto de imitar el ejemplo de los Apóstoles, los canónigos regulares se entregaran al trabajo pastoral activo. En algunos casos así era. Las comunidades ligadas a una catedral estaban implicadas inevitablemente en ayudar al obispo a gobernar su diócesis. A las casas de canónigos, sus propietarios laicos les daban a menudo iglesias parroquiales como dotación y ocasionalmente los propios canónigos realizaban sus obligaciones pastorales ellos mismos antes que delegar la tarea en el clero secular. Pero la cura de almas en el siglo XII no se veía invariablemente como concomitante de la vida apostólica; muchos seguían considerando la pobreza personal y la vida en comunidad como los auténticos signos de apostolicidad. De hecho, una parte sustanciosa de los canónigos regulares rehusaba estar involucrada directamente en la cura de almas y optaba por una vida más austera de estricta clausura y separación del mundo. Éste fue el modelo de vida adoptado por la abadía de Arrouaise, cuyo abad, Gervasio (1121-1147), modeló las prácticas de su comunidad sobre las costumbres austeras de los cistercienses. El mismo tipo de observancia monástica austera fue la adoptada por la famosa abadía de San Víctor de París, fundada por el escolástico Guillermo de Champeaux después de retirarse. Los canónigos regulares estaban en la línea de atraer y producir tanto sabios como contemplativos, y los victorinos representaron lo mejor de esta tradición, aunque pocas casas podían jactarse de tal constelación de teólogos ascéticos como Hugo de San Víctor, Ricardo de San Víctor, Andrés y, en el siglo XIII, Tomás Galo.

La orden se propagó tanto por imitación como por colonización. En Inglaterra, posiblemente la primera comunidad clerical en adoptar la observancia fuera la de San Botolfo de Colchester. Según una tradición posterior, los clérigos de esta institución enviaron dos de sus miembros a Francia a estudiar las costumbres de San Quintín de Beauvais, casa importante de canónigos regulares que había formado su propia congregación. Para el año 1107, San Botolfo se había transformado claramente en

[29] *PL* 198, 176.

una comunidad de canónigos regulares, pues en este año, a requerimiento de la reina Matilde, envió un grupo a colonizar el priorato de la Santísima Trinidad en Aldgate, a las afueras de la ciudad de Londres. Matilde y su marido, Enrique I, fueron patronos apasionados de la orden, y durante el siglo XII se propagó rápidamente por Inglaterra. De hecho, por el número de sus fundaciones se convirtió en la institución religiosa más extensa del país, con doscientas setenta y cuatro casas, excluyendo prioratos ajenos, frente a doscientos diecinueve establecimientos benedictinos. En Germania y Francia fue recibida también con la misma prontitud y se multiplicó con idéntica rapidez. Para esta proliferación de los canónigos regulares se pueden sugerir varias razones. Muchas de sus casas eran bastante pequeñas. La posibilidad de iniciar una de estas fundaciones con no más de media docena de clérigos y la dotación modesta correspondiente atraía al patrono laico que contaba con discretos medios así como a los nobles cicateros. En los casos en que la génesis de la nueva institución de canónigos regulares estaba constituida por un colegio de clérigos seculares, todo lo que se necesitaba inicialmente era una reorganización de las propiedades existentes.

Naturalmente, las corporaciones colegiadas existentes, atrincheradas en sus prebendas territoriales, en las que los miembros de la nobleza local conservaban sus intereses familiares, con frecuencia presentaban una cierta resistencia a tales intentos de poner sus propiedades en común. Ésta fue la razón de por qué obispos entusiasmados con la idea de promocionar la reforma canónica, como Ivo de Chartres y Bartolomé de Laon, se vieron obligados a abandonar el proyecto de imponer cambios a su clero catedralicio y, en vez de eso, fundaron nuevas casas de canónigos regulares en otras partes de sus sedes episcopales. Un centro de canónigos regulares prestaba siempre más servicios al obispo porque estaba, por definición, sujeto a su jurisdicción. Estos canónigos constituían una parte integrante de la organización diocesana y estaban sujetos a la supervisión y a las visitas del obispo. Esto explica, sin duda, por qué eran tan populares entre los patronos episcopales. Se dieron entre ellos pocos de los perniciosos choques existentes entre las exigencias de exención y las demandas episcopales de obediencia que afloraron con tanta frecuencia en la historia de las demás órdenes monásticas.

Con todo, la etiqueta de canónigo regular de san Agustín cubría una amplia variedad de instituciones religiosas, que incluían a los cabildos que atendían a las catedrales, muchos prioratos situados en poblaciones, grupos de clérigos que regentaban hospitales o que servían la capilla del castillo de los grandes señores, y, en el otro extremo, comunidades

contemplativas de clausura que vivían en lugares más apartados, como Prémontré en el bosque de Coucy o Llantony en un valle remoto de Monmouthshire. Algunas de las grandes casas establecían sus propias congregaciones o casas filiales ligadas por un consuetudinario común y un sistema de vigilancia bastante laxo. Ejemplos significativos son las congregaciones austeras formadas por Arrouaise y San Víctor en Francia, y la familia, menos rigorista, de Saint-Ruf. En Inglaterra tanto la Santísima Trinidad de Aldgate como el priorato de Merton, en Surrey, tenían, cada una, un grupo de colonias. Pero no hubo ninguna tentativa sistemática de organizar a los canónigos en su conjunto para formar una orden hasta después del cuarto concilio de Letrán, en 1215. Éste decretó que en cada provincia o reino las órdenes que carecieran de un sistema regular de capítulos generales celebraran una asamblea de los superiores de casas cada tres años a fin de poner en orden sus asuntos y mantener la disciplina. Al igual que los benedictinos, los abades y priores de los canónigos regulares hicieron esfuerzos, pero poco enérgicos, durante los años siguientes para poner en práctica estas instrucciones. En Inglaterra, después de unos comienzos vacilantes en 1216, la dificultad de asegurar la asistencia de los superiores de casas tan pequeñas y tan desperdigadas fue tal que se decidió reunir asambleas separadas para las provincias del norte y las del sur. Pero esta maquinaria defectuosa y de tan poca fuerza no fue suficiente para crear una orden unificada. Carecía de autoridad porque era impuesta desde arriba en vez de crecer a partir de la voluntad común de sus componentes. En 1265 los canónigos de la provincia del sur nombraron una comisión para redactar un código de prácticas común o consuetudinario que todos observaran. Esta corporación presentó una colección de estatutos que se conocieron como los Estatutos del Parque, por el Parque de Helaugh, lugar de reunión del capítulo que las aprobó. Pero los capítulos sucesivos registran un fallo generalizado en la puesta en práctica de la nueva legislación[30]. De hecho, se quedó en nada la tentativa de hacer cumplir una observancia uniforme a lo que era un conjunto dispar de centros religiosos.

LOS PREMONSTRATENSES

Los modos tan diversos de entender la *vita apostolica* por parte de los hombres del siglo XII quedan ilustrados en la historia de los pre-

[30] Véase H. E. Salter, *Chapters of the Augustinian Canons* (1920), introducción.

monstratenses o norbertinos: rama particular de canónigos regulares que tomaron su nombre de la casa madre de Prémontré. Su fundador, san Norberto, hijo de un barón del ducado de Cleves, había sido canónigo de la catedral de Xanten, Lorena, desde los primeros años de su juventud. En 1115 renunció a todos sus beneficios eclesiásticos, huyó a la soledad, y luego adoptó la vida de predicador eremita al igual que Roberto de Arbrissel. Los canónigos de Xanten, a los que intentó evangelizar, le hicieron pasar malos ratos, pero él se atrajo las simpatías del obispo Bartolomé de Laon, celoso obispo partidario de la reforma, cuyo monumento principal, además de su tumba en la catedral de Laon, es la gran colegiata de San Martín, en el extremo opuesto de esta pequeña ciudad construida en una cuesta. Bartolomé quería que Norberto dirigiera San Martín, pero, al no poder persuadirle de que se quedara, se avino a respaldar su experimento eremítico y adquirió para él la capilla de Prémontré, en el bosque de Coucy, a unos veintiséis kilómetros de Laon. En torno a ella Norberto formó un grupo de ermitaños y predicadores que incluían tanto a laicos de ambos sexos como a clérigos.

Según el relato de la fundación, el día de Navidad de 1121 el grupo de discípulos de Norberto que habían fijado su residencia en torno a la capilla de Prémontré emitieron votos formales de vivir «según los Evangelios y dichos de los Apóstoles y el plan de san Agustín»[31]. En otras palabras, adoptaban la Regla de san Agustín como base de su instituto. Acordaron vestir un sencillo hábito de lana blanca, que con el tiempo les hizo conocidos por el nombre de canónigos blancos. Pero el mundo no había olvidado a Norberto allá en su retiro. Era bien conocido en la corte germana y en la curia papal, y en 1125 fue elegido para el arzobispado misionero de Magdeburgo, donde consiguió convertir el cabildo de canónigos seculares en una comunidad de canónigos regulares. Y desde entonces hasta su muerte se vio absorbido cada vez más en la creación de comunidades misioneras en tierras eslavas, donde se estaban realizando asentamientos germanos. Para él, al igual que para Roberto de Arbrissel, la *vita apostolica* significaba una combinación de vida en común organizada en torno al ideal de pobreza ascética con el papel activo del predicador misionero.

---

[31] *Vita Norberti Archiepiscopi Magdeburgensis,* ed. R. Wilmans, *MGH SS* XII, pág. 683. Sobre la fundación de Prémontré, véase F. Petit, «L'ordre de Prémontré de Saint Norbert à Anselme d'Havelburg», en *La Vita commune del clero,* op. cit., núm. 28, I, págs. 466-471. Se puede encontrar una buena narración en inglés en H. M. Colvin, *The White Canons in England* (1951), págs. 1-25.

La comunidad de Prémontré ya había fructificado en colonias propias cuando Norberto se fue y le pidió autorización para elegir un abad que le sucediera. El hombre que eligieron, Hugo de Fosses, fue el auténtico organizador de la orden: Norberto no era ningún legislador y hasta entonces la comunidad carecía de consuetudinario escrito. Fue Hugo quien redactó los primeros estatutos y los presentó al capítulo general de canónigos blancos celebrado en 1134. Como la Regla de san Agustín era una fórmula muy genérica, podía ser desarrollada, como hemos visto, de múltiples formas. Parece ser que el concepto que tenía Norberto sobre la vida apostólica ponía acento especial en la predicación, la actividad pastoral y la evangelización. Pero los estatutos de Hugo de Fosses, que se inspiraba tanto en la *Carta Caritatis* cisterciense como en las costumbres de Cluny, sesgó decisivamente la orden hacia un tipo de vida contemplativa de clausura más estricta, que era la característica del monacato reformado del siglo XII. La observancia de los canónigos blancos incluía así la práctica completa del oficio coral monástico y el régimen monástico del ayuno y el silencio; y, al igual que los cistercienses, su consuetudinario asignaba un lugar normal en el horario diario al trabajo manual, que se exigía a todos los miembros de la comunidad sin excepción[32].

Norberto era amigo y admirador de san Bernardo y es probable que por sugerencia suya los legisladores de la orden se inspiraran en las prácticas cistercienses, tanto más cuanto que, de hecho, los canónigos blancos reprodujeron muchas de las características organizativas de los cistercienses. Al igual que ellos, desarrollaron la práctica de convocar a todos los abades a un capítulo general anual, que se celebraba en Prémontré; también adoptaron el sistema cisterciense de filiación, que imponía al abad de cada monasterio la responsabilidad de visitar las casas filiales propias y de supervisar los asuntos de las mismas. La propia Prémontré estaba sujeta a la visita de los abades de Laon, Floreffe y Cuissy, las tres fundaciones más antiguas. Al igual también que los cistercienses, los canónigos blancos utilizaban a hermanos legos iletrados o *conversi* para los trabajos agrícolas y otras tareas manuales. De hecho, el primitivo establecimiento de Prémontré había contado tanto con conversos laicos de ambos sexos como con clérigos, y algunas de las fundaciones más antiguas de la orden eran monasterios dúplices; pero esta tendencia se detuvo por una orden del capítulo general del año 1135[33].

---

[32] *Les statuts de Prémontré au milieu du XIIe siècle,* ed. P. F. Lefevre y W. M. Grauwen (Averbode 1978), págs. 8-11.

[33] Véase más adelante págs. 267-268.

Al igual que los demás canónigos de san Agustín, debido a sus exigencias, relativamente modestas, los premonstratenses atrajeron patronos y benefactores laicos de entre la pequeña nobleza así como de entre los obispos, y la orden creó nuevas fundaciones, sobre todo en el norte de Francia, Alemania y los Países Bajos. Fue introducida en Inglaterra el año 1143, en que Pedro de Goxhill, pequeño barón de Lincolnshire, dotó la abadía de Newhouse e introdujo un grupo de canónigos del condado de Guines para iniciar una comunidad. Durante los cien años siguientes se fundaron treinta abadías de canónigos blancos. Se asemejaban a los cistercienses no sólo en su régimen interno, sino también en el tipo de emplazamientos que escogían para asentarse: tendían a dirigirse hacia zonas altas y yermas, que fueran apropiadas principalmente para la cría de ganado lanar. Estas ubicaciones remotas, como la de la pequeña abadía de Shap, justamente en las estribaciones de las colinas rocosas de Westmorland, o Egglestone en Yorkshire, eran muy apropiadas para las necesidades de una orden que había cambiado su curso y había hecho de la santificación de sus propios miembros, más que de la evangelización de la sociedad secular, su objetivo primordial.

En su intrahistoria Prémontré proporciona un ejemplo de interpretaciones divergentes que se podían dar tanto a la *vita apostolica* como a la Regla de san Agustín. Al parecer, san Norberto la había concebido como una orden de predicación activa, combinando una vida de pobreza apostólica con una función pastoral. El hecho de que convirtiera el cabildo de Magdeburgo en una corporación de canónigos premonstratenses que tenían responsabilidades pastorales inspiró un cambio semejante en los cabildos catedralicios de Brandeburgo y de Havelberg, y produjo una sucesión de obispos premonstratenses germanos. Pero la legislación de los capítulos de 1131 a 1135 puso a la orden en un curso distinto, en el que se modeló cada vez más siguiendo las prácticas cistercienses y se retiró de compromisos externos. Este cambio de rumbo lo vieron con prevención las casas de Sajonia, que afirmaron que su primera lealtad estaba con los sucesores de san Norberto en la sede de Magdeburgo y no con el capítulo general de Prémontré. Esta tensión entre las dos partes de la orden permaneció sin resolver, de suerte que a efectos prácticos la provincia de Sajonia fue una organización separada dentro de la orden. Sus superiores rara vez, si es que lo hicieron alguna, asistieron a las reuniones del capítulo general durante el siglo XII. La realización plena de la visión de Norberto respecto a una orden de canónigos que siguiera un régimen monástico pero comprometida con un activo ejercicio misionero de la *vita apostolica* tendría que esperar hasta la llegada de los frailes dominicos en el siglo XIII.

IX

EL MODELO CISTERCIENSE

LA VERDAD DE LA LETRA

Cîteaux y la orden que surgió de él fueron el resultado de una misma inquietud que buscaba una forma de vida ascética más sencilla y recogida y que encontró su expresión en nuevas órdenes durante el siglo XI. Al igual que otros movimientos similares, comenzó como una reacción contra las riquezas corporativas, los compromisos mundanos y el ritualismo litúrgico exacerbado de la tradición monástica carolingia. Los fundadores de Cîteaux se propusieron crear un monasterio en el que quedara restaurada la prístina observancia de la Regla benedictina. Según la concebían los nuevos monjes, la pobreza y el aislamiento eran características integrantes de esta observancia. Se inspiraban, de hecho, en un cúmulo de ideas que eran corrientes en su época. Pero la orden que se desarrolló a partir de sus esfuerzos eclipsó a todas sus rivales por el vigor de su crecimiento, el número de sus miembros y el brillo de su reputación.

Nuestra fuente documental imprescindible sobre la nueva fundación es una breve historia llamada *Exordium Parvum,* que también existe en una versión más corta: el *Exordium Cistercii.* Los investigadores están divididos respecto a la fecha de estos textos, la relación del uno con el otro y con los demás documentos cistercienses primitivos[1]. En su forma

[1] P. Guignard, *Les monuments primitifs de la règle cistercienne* (Dijon 1878), págs. 63-72. El texto del *Exordium* ha sido reeditado recientemente por J. de la Croix Bouton y J. B. van Damme en *Les plus anciens textes de Cîteaux: Commentarii Cistercienses,*

originaria, el *Exordium* fue probablemente obra de un abad inglés, Esteban Harding, que fue una figura clave en el proyecto. Sin embargo, parece que fue aumentado y «mejorado» por la generación que siguió a los fundadores.

Todo empezó con la secesión de un grupo de descontentos de la abadía de Molesme el año 1098. El dirigente del grupo era su abad, Roberto de Molesme, que ya tenía detrás de sí una larga e inquieta trayectoria como guía de ascetas. En una fase anterior de su vida, había abandonado su cargo de abad de Saint-Michel de Tonnerre para unirse a los ermitaños que vivían en el bosque de Colan, en Borgoña. Éstos lo eligieron por guía y, después de algunos años, todos ellos se establecieron en Molesme. Habían acordado seguir la Regla de san Benito. Pero con el tiempo, la llegada de nuevos miembros y el aumento de dotaciones ocasionaron ciertos cambios. Los rigoristas, principalmente los veteranos que habían llegado del bosque, se quejaron de que la Regla se estaba suavizando. No era, como dieron a entender los apologistas más tarde, que Molesme se hubiera hecho laxo o decadente. Lo que los disidentes querían era hacer resurgir la sencillez y el equilibrio de la vida benedictina, que para ellos implicaba un regreso a la pobreza corporativa, simbolizada en el trabajo manual, y un emplazamiento lo suficientemente remoto como para librar a los monjes de complicaciones con el mundo exterior[2].

Por fin, un grupo de ellos, unos veinte en total, decidió dejar la abadía y empezar de nuevo en otra parte. Persuadieron a Roberto, que obtuvo primero la bendición del arzobispo Hugo de Lyon para marcharse, para que los guiara «al desierto que se llamaba Cîteaux», un lugar remoto que les había dado el vizconde de Beaune. Éste fue desde entonces el «nuevo monasterio» —las fuentes primitivas lo denominan *no-*

Studia et Documenta, II (Achel 1974), págs. 54-85. Un crítico de la primera edición me censuró por no llamar la atención sobre los argumentos de los investigadores referentes a la autoría del *Exordium.* Naturalmente es imposible en un libro del alcance que tiene éste hacer la crónica de una controversia que se ha prolongado durante varios decenios en publicaciones extranjeras. Los lectores que estén interesados pueden encontrar un buen resumen de las cuestiones y con referencias bibliográficas hecho por C. Waddell, en «The *Exordium Cistercii* and the *Summa Cartae Caritatis*», *Cistercian Ideals and Reality*, ed. J. R. Sommerfeldt (Kalamazoo, Michigan 1978), págs. 30-61. Para una exposición general sobre la orden, véase L. J. Lekai, *The White Monks* (Okauchea, Wisconsin 1953), y M. D. Knowles, *The Monastic Order in England* (1940), págs. 209-226.

[2] Véase J. Leclercq, «The intentions of the founders of the Cistercian Order», en *The Cistercian Spirit,* ed. M. B. Pennington (Shannon 1970), págs. 88-133.

vum monasterium— dedicado al resurgimiento de la primitiva observancia benedictina. El grupo de fervientes idealistas que se estableció en él iba primariamente en busca de retiro; hasta entonces poca idea podían ellos tener de que iban a ser el comienzo de una nueva orden.

Durante muchos años la marcha fue dura. Los monjes de Molesme protestaron ante el papa por la deserción de su abad, y Roberto fue obligado a regresar contra su voluntad. Así pues, la organización de la nueva institución quedó en manos de sus dos sucesores, Alberico, que fue elegido abad en 1099, y Esteban Harding, que le sucedió en 1109. Al principio, la comunidad de Cîteaux se albergó en chozas de madera construidas por los propios monjes. La vida era austera y el emplazamiento húmedo e insano. Según los hagiógrafos, no llegaban muchos postulantes a llenar los huecos que quedaban en las filas, y el experimento parecía en peligro de extinción cuando en abril del año 1112, el joven Bernardo de Fontaine llamó a la puerta pidiendo ser admitido. Hijo de una familia de hacendados borgoñones, aportó junto con él un ejército de treinta jóvenes, incluyendo a varios de sus hermanos, a los que había persuadido a que tomaran el hábito. Es discutible si los hagiógrafos exageraron las dificultades por las que atravesaba el nuevo monasterio antes de la llegada de san Bernardo. La rápida expansión que siguió a esta infusión de sangre nueva sólo pudo ser posible gracias a un considerable crecimiento del número de monjes durante los años precedentes. Se fundaron nuevas colonias: en La Ferté en 1113 y en Pontigny al año siguiente. En 1115 Bernardo fue enviado a establecer una comunidad en Clairvaux, de la cual había de ser abad hasta su muerte, en 1153. El mismo año que en Clairvaux, se instaló otra colonia en Morimond. A medida que aumentaba el número de abadías, estas cuatro primeras fundaciones llegaron a adquirir una condición especial en la orden: fueron las cuatro «hijas mayores» de Cîteaux, a las que se confió la tarea de visitar la casa madre y de corregirla. En 1118 tanto La Ferté como Clairvaux fundaron casas filiales y empezó a surgir el núcleo de una orden.

Lo que era original en la orden cisterciense fue su constitución especial. Fue esto lo que influyó en las órdenes que siguieron y lo que, con el tiempo, embelleció el pensamiento de la Iglesia occidental vista desde una perspectiva global. La observancia monástica de Cîteaux, por otro lado, no hizo ostentación de originalidad. Su meta fue abiertamente la restauración de los usos primitivos: una reforma en el sentido más literal del término. Era simplemente cuestión de regresar a la Regla de san Benito, que había de ser observada al pie de la letra. Los primitivos

cistercienses deseaban hacer retroceder los siglos de evolución monacal para desechar los tímidos compromisos que vemos reflejados en los consuetudinarios del siglo XI, para escapar del mundo de las obligaciones feudales, y para hacer resurgir lo que ellos creían que era la pura sencillez del proyecto de san Benito. «La Regla de san Benito», escribía Felipe de Harvengt, «en nuestros días nos hace pensar en la verdad de la letra»[3].

Naturalmente, hay siempre una parte de ficción histórica en los resurgimientos de costumbres primitivas. El pasado remoto es una laguna oscura en la que los reformadores ven su propia imagen. Los del siglo XII sabían incluso menos que nosotros sobre las circunstancias materiales de los monasterios italianos del siglo VI. Había cosas más que de sobra en la Regla que justificaban su deseo de escapar de los compromisos seculares y buscar una forma de vida religiosa más recluida. En la Regla había bastante menos fundamento para el culto a la pobreza corporativa, a la austeridad y al rechazo puritano de todas las formas de expresión estética que llegaron a prevalecer en las fases primitivas del movimiento cisterciense. Es difícil poder afirmar si este espíritu vehemente de abnegación fue implantado ya por los padres fundadores o fue impuesto a la orden por la dominante personalidad de san Bernardo.

Se aplicaba a todo: al vestido, a la comida, a los edificios y a los muebles. En contraste con la ropa interior de lino y el hábito negro de los benedictinos, los cistercienses adoptaron un hábito basto de lana de oveja sin teñir, un punto de partida que sugirió un amargo paréntesis a Pedro el Venerable: «Oh nueva raza de fariseos que, para distinguiros de los demás monjes de casi todo el mundo, reclamáis un hábito de color inusual para mostrar que vosotros sois blancos mientras los demás son negros»[4]. El mismo culto a la pobreza y a la sencillez decretaba que la ornamentación de la iglesia monástica fuera lo más sencilla posible y hecha de madera o hierro y no de metales preciosos. Estaba prohibida la escultura decorativa. Esta actitud puritana, que san Bernardo expresaba con tanto lujo de detalles en su invectiva contra las esculturas de Cluny, queda reflejada en la arquitectura cisterciense. Sus iglesias primitivas están desprovistas de esculturas. Tienen una fachada occidental sencilla, sin decoración alguna; el ábside oriental es rectangular y tam-

---

[3] *PL* 203, 87D. Véase, sobre este tema, Giles Constable, «Renewal and Reform in religious life», en *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century,* ed. R. Benson y G. Constable (1982), págs. 37-67.

[4] *The Letters of Peter the Venerable,* ed. G. Constable (Cambridge, Mass. 1967), I, pág. 57.

bién muy sencillo; y no tienen torres. El plano absidal circular con capillas radiales, que los cluniacenses llevaron a la perfección, fue abandonado. El estilo en su forma más pura puede verse en Fontenay, Borgoña, fundación filial de Clairvaux, que fue construida entre 1139 y 1147 bajo la influencia directa de san Bernardo. Su fachada simple, sus arcadas sin adornos y sus capiteles desnudos son una censura visual para las figuras ricamente talladas de las grandes iglesias cluniacenses.

Una característica fundamental del nuevo proyecto era la renuncia a cualquier cosa que pudiera involucrar a los monjes en los negocios del mundo exterior. Las fundaciones cistercienses eran ubicadas teniendo presentes el mantenimiento del aislamiento y la estricta clausura. Los emplazamientos que escogían estaban generalmente en tierras desiertas y baldías, muy alejadas de todo asentamiento habitado. Esto no sólo congraciaba a los monjes con los posibles benefactores que se desprendían de buen grado de eriales que estaban sin desbrozar; era también una norma que influía decisivamente en la formación de la economía de las abadías cistercienses. En Gran Bretaña, donde los cistercienses se instalaron en las tierras altas y escasamente pobladas de Yorkshire y Gales, se dedicaban a la cría de ganado lanar y a la producción de lana a gran escala. En Alemania desempeñaron un papel importante, junto con los premonstratenses, en la limpieza y el cultivo de tierras baldías en la frontera oriental. No sólo escogían zonas apartadas para instalarse; adoptaban una norma mucho más radical al rechazar la procedencia habitual de las rentas monásticas. El *Exordium* dice que, como tales cosas no se mencionaban en la Regla de san Benito, los fundadores habían rehusado aceptar la posesión de iglesias, ofrendas del altar o diezmos, rentas manoriales, molinos o siervos. Esta renuncia total a los medios habituales de sostenimiento en una comunidad religiosa resultó imposible de sostener durante más de una generación. Se inspiraba en más que en un simple deseo de evitar embrollos seculares; era la expresión de un nuevo celo por el ideal de pobreza colectiva: un nuevo espíritu evangélico que se inspiraba más en la tradición del desierto que en la explicación literal de la Regla. Como lo expresaba el *Exordium,* los monjes eran los «nuevos soldados de Cristo, hombres pobres con Cristo pobre»[5].

La intención era que la comunidad viviera del trabajo de sus manos, como había recomendado san Benito. Así pues, se reintegraba el trabajo manual prescrito en la Regla a su sitio en el horario del monje. Se asig-

---

[5] *Exordium Parvum,* op. cit., pág. 77.

naban a él las horas de la mañana después del capítulo, y, durante la recogida del heno y en la siega de cereales, toda la comunidad salía a trabajar a los campos. Los escritores cistercienses acentúan el valor del trabajo como ejercicio ascético al igual que como medio para producir alimentos[6]. Sin embargo, no querían decir que los monjes fueran sencillamente labradores piadosos. Litúrgicamente seguían dentro de la tradición benedictina. Aunque prescindían de muchas de las ceremonias cluniacenses y de muchos de sus añadidos a la liturgia, seguían teniendo que cantar el oficio divino, incluyendo el oficio de difuntos que se cantaba los días laborables; continuaron también con las misas diarias, y había que reservar tiempo para la oración y el estudio privados. Como mano de obra, que tenía sólo media dedicación y que, en su mayor parte, no estaba habituada a las exigencias físicas de los trabajos agrícolas, los monjes no eran idóneos para cultivar la tierra o para atender el ganado que se hallara ya a una cierta distancia del monasterio. Para satisfacer estas necesidades se decidió, ya en una etapa muy primitiva, que la orden aceptara hermanos legos o *conversi* y empleara mano de obra contratada.

Como ya hemos visto, en el siglo XI se encontraban hermanos legos también en otras instituciones monásticas. Por definición, el *conversus* era un converso laico que había llegado a la vida monástica siendo ya adulto y que, a diferencia del niño oblato educado en el claustro o el postulante a clérigo, generalmente era analfabeto. Era monje en el sentido de que emitía los votos monásticos y llevaba hábito, pero vivía una existencia separada de los monjes de coro. Aunque asistía a los oficios corales, no tomaba parte en su canto; se ocupaba principalmente del trabajo manual, sirviendo a la comunidad como labrador, pastor, carpintero o albañil.

Había *conversi* en los centros cluniacenses[7], y también desempeñaron un papel especial en los proyectos de Grandmont y de la Cartuja, pero fueron los cistercienses quienes hicieron uso de ellos de una manera novedosa y a una escala desconocida hasta entonces. Reclutados en su mayoría entre el campesinado, proporcionaban al monasterio mano de obra permanente, dejando a los monjes de coro el tiempo libre necesario para la oración privada y litúrgica y para la lectura. En Cîteaux,

---

[6] Sobre este punto, véase el interesante comentario de C. J. Holdsworth, «The blessings of work: the Cistercian view», en *Sanctity and Secularity*, ed. D. Baker, *Studies in Church History* 10 (1973), págs. 59-76.

[7] Sobre el alto número de *conversi* laicos en Cluny en tiempos de san Hugo, véase W. Teske, «Bernardus und Jocerranus als Mönche von Cluny», en *Beiträge zur Geschichte der Konversen in Mittelalter* (Berliner Historische Studien 2, 1980), págs. 9-24.

durante los dos primeros siglos, la institución de los hermanos legos resultó enormemente popular y el número de sus miembros fue siempre boyante. Tanto fue esto así que en la mayoría de las abadías cistercienses los *conversi* formaban la parte más numerosa de la comunidad. En Rievaulx, al tiempo de la muerte del abad Elredo, en 1167, su biógrafo nos cuenta que el número de hermanos legos ascendía a quinientos, frente a sólo ciento cuarenta monjes de coro[8]. En Himmerod, sesenta monjes de coro eran sobrepasados en número por doscientos hermanos legos en 1224[9].

El diseño de los edificios cistercienses estaba adaptado especialmente para albergar a los *conversi* y mantener la discriminación social entre ellos y los monjes de coro. El conjunto de edificios situados en el lado occidental del claustro estaba considerado como de su uso, asignándoseles el refectorio separado en el piso bajo y el dormitorio encima. Por el lado norte sus aposentos daban directamente acceso a la nave de la iglesia de la abadía, donde se congregaban para los oficios, separados de los hermanos de coro por una pantalla, pues el coro se reservaba para los miembros de la comunidad que eran clérigos. Esta misma segregación se observaba en el claustro, donde los *conversi* quedaban limitados al paseo del lado occidental, que estaba normalmente separado del resto por un muro. Por la zona occidental de Fountains, del siglo XII, que todavía subsiste, podemos hacernos una idea detallada de las dimensiones y características del alojamiento en que se acomodaban los hermanos legos. La asombrosa vista del interior con su bosque de pilares pétreos y su bóveda nervada, que englobaba el refectorio y el locutorio, y la vista exterior, de más de noventa y un metros, son testigos elocuentes de la magnitud de la comunidad que se reunía en ella en pleno invierno y en las grandes festividades. El aumento en el número de sus miembros está atestiguado en la obra de cantería de las nueve últimas crujías del extremo sur, que fueron

---

[8] *The Life of Ailred of Rievaulx by Walter Daniel*, ed. F. M. Powicke (1950), pág. 38.

[9] M. Toepfer, *Die Konversen der Zisterzienser. Untersuchungen über Ihren Beitrag zur mittelalterlichen Blüte des Ordens* (Berlín 1983), págs. 53-54, encuentra algunos burgueses y hacendados entre los *conversi* de las abadías germanas a finales del siglo XII. El origen y la función de los *conversi* han sido objeto de muchos comentarios; véase la investigación fundamental de K. Hallinger, «Woher kommen die Laienbrüder», en *ASOC* 12 (Roma 1956), págs. 1-104; y J. Dubois, «L'institution des convers au XIIe siècle. Forme de vie monastique propre aux laics», en *I Laici nella Societas Christiana dei Secoli XI e XII: Miscellanea del Centro di Studi Medievali* 5 (Milán 1968), págs. 183-261.

añadidas hacia finales del siglo XII para alargar el dormitorio y ampliar el refectorio.

No todos los hermanos legos se alojaban en la abadía al mismo tiempo. Con la adquisición de propiedades desperdigadas y de otras posesiones rurales más alejadas, se hacía difícil que los monjes operarios las trabajaran y recorrieran el camino de ida y el de vuelta todos los días. Así que la orden fue creando gradualmente un sistema de granjas locales, donde los hermanos pudieran residir mientras se ocupaban de la tierra. La granja era una explotación agrícola monástica. En el siglo XII probablemente comprendía en la mayoría de los casos poco más que un henil y un modesto habitáculo para albergar a los *conversi* que, por turnos, eran enviados desde la abadía para trabajar en las posesiones en colaboración con mano de obra contratada y reclutada entre el campesinado de los contornos. Pero en el siglo XIII, con el crecimiento del patrimonio y el abandono de las primitivas reglas contra la aceptación de rentas manoriales y de siervos, muchas de las granjas aumentaron en dimensiones y complejidad y se convirtieron en réplicas miniaturizadas de la abadía madre, con su dormitorio, refectorio y capilla, e incluso con una cámara separada para alojar al abad cuando iba a visitar la propiedad[10].

La utilización que los cistercienses hacían de los *conversi* parece sencillamente una explotación de campesinos analfabetos en beneficio de los hermanos clérigos más aristócratas. Su condición social inferior quedaba acentuada por la segregación de su alojamiento con respecto al de los monjes de coro. Los dos siglos durante los que estuvo en su punto culminante este sistema fueron un período de expansión demográfica en el norte de Europa. El creciente valor de la tierra y la apetencia por ella hacían difícil que los campesinos, en número creciente, pudieran arrancar al suelo suficientes medios de subsistencia. En estas circunstancias, es probable que algunos de los que se hacían hermanos legos fueran conversos por el pan: hombres que se hacían monjes para obtener comida y vestido. Las incomodidades del régimen monástico no eran peores que las que tenía que pasar un campesino en el mundo exterior, y el alojamiento era enormemente mejor que la cabaña que una familia numerosa tenía que compartir con el ganado. Tampoco tenía por qué ser disuasorio el celibato para el hijo joven de un aldeano, que no tenía esperanzas de participar en la encomienda familiar y que, por esa razón, no podría casarse. Pero sería excesivamente simplista explicar el abundante número de postulantes a

[10] Colin Platt, *The Monastic Grange in Medieval England* (1969).

conversi sólo por estas razones. Todas las clases sociales se vieron afectadas por la extraordinaria oleada de fervor religioso que recorrió Europa hacia finales del siglo XI. Campesinos y artesanos, así como burgueses y nobles, se apiñaban en las rutas de peregrinación que conducían a los santuarios, y fueron ellos quienes proporcionaron la masa ingente de los ejércitos que en 1096 partieron a reconquistar al infiel los santos lugares. Los cistercienses proporcionaron a este entusiasmo un nuevo canal abriendo la vocación monástica al campesinado, para el que, en gran medida, había sido inaccesible.

Siendo analfabeto, y siendo obligado por el libro de la regla, el *Usus Conversorum,* a seguir así, el hermano lego no podía tomar parte en el oficio divino; contribuía sencillamente a la vida espiritual de la comunidad asistiendo en la nave de la iglesia a parte del oficio nocturno, y durante el día recitando regularmente algunas oraciones sencillas aprendidas de memoria[11]. Su contribución principal a la obra del monasterio era el trabajo de sus manos. Con todo, esto no significa que su función en la familia monástica fuera puramente económica. Los escritores cistercienses daban al trabajo manual un significado espiritual nuevo: era parte necesaria de la vida modelada sobre la de Jesús, y, como tal, era obligación del monje de coro así como del hermano lego. En la época de la cosecha trabajaban todos en los campos codo con codo. Cesáreo de Heisterbach fue movido a entrar en la orden por un relato de cómo la bienaventurada Virgen en persona, con santa Ana y santa María Magdalena, había descendido, inundada de luz, a visitar a los monjes de Clairvaux mientras trabajaban duramente en la cosecha del valle, y las tres habían limpiado el sudor de la frente a los monjes y les habían abanicado con las mangas de sus vestiduras[12]. Esta santificación del trabajo ofrecía al *conversus* un ideal ascético que estaba a su alcance. Su trabajo era un sacrificio aceptable a Dios. La cuestión queda bien explicada en el cuento de Conrado de Eberbach referente a un hermano lego que había soñado que estaba arando un campo. Y en sueño veía que no estaba solo: Jesús caminaba a su lado detrás del arado llevando la aguijada para los bueyes[13].

---

[11] El *Usus Conversorum* señala que desde septiembre hasta Jueves Santo a los *conversi* que viven en la abadía los despierta la campana con tiempo suficiente para asistir al segundo y tercer nocturnos de maitines; en los meses de verano, como no duermen siesta, sólo se levantan con tiempo para el oficio de laudes. Durante las horas del día recitan oraciones en su lugar de trabajo: Guignard, *op. cit.,* pág. 279.

[12] *Dialogus Miraculorum,* ed. J. Strange (Colonia 1851), I, pág. 24.

[13] Éste es uno de los muchos relatos de la época heroica de la orden recogidos por Conrado de Eberbach en su *Magnum Exordium*, ed. B. Griesser, *Series Scriptorum S. Ordinis Cisterciensis,* II (Roma 1961), págs. 243-244.

Este ideal, que era común tanto al hermano lego como al monje de coro, quedaba compendiado en el consejo que daba el abad Carlos a Cesáreo durante el noviciado de éste: «Hermano, si deseas hallar paz en la orden, que la sencillez de la orden sea suficiente para ti»[14]. Muchos de los ejemplos propuestos al monje por la hagiografía cisterciense eran los de gentes sencillas que, por medio de la humildad y de la devoción por la literalidad de la Regla, habían escalado las alturas de la oración contemplativa; tales como los hermanos legos iletrados de Villers, Arnulfo y Pedro, o el cruzado que se hacía monje, como había sido el caso de Goberto de Aspremont[15]. Era el mismo mensaje que el transmitido por el relato que Cesáreo contaba a sus novicios sobre el hermano lego de Himmerod, maestro de una de las granjas de su abadía, que durante el oficio una noche vio a la bienaventurada Virgen entrar en el coro de los hermanos legos llevando a Jesús Niño en brazos y mostrándoselo a aquellos hermanos que estaban absortos en la oración[16].

El empleo de los *conversi* propiciaba el que los monjes de coro se dedicaran a la observancia de la Regla sin involucrarse en las distracciones y responsabilidades de la administración de las propiedades rurales. Fue la misma pasión por el aislamiento del mundo secular y el temor a incurrir en obligaciones externas lo que llevó a los cistercienses a romper con la tradición monástica del pasado y, paradójicamente, con la propia Regla benedictina, al rechazar la aceptación de niños oblatos. No había muchachos en los claustros de Cîteaux y apenas estaba previsto que hubiera una enseñanza normalizada. Un capítulo general celebrado en 1134 concedía que los novicios y los monjes profesos aprendieran letras durante los períodos del día asignados a la lectura; pero nadie había de ser admitido en el noviciado antes de los quince años de edad[17]. Era todo parte de la decisión de renovar el concepto de la vocación monástica como una aventura espiritual libremente escogida por el individuo en respuesta a la llamada divina. Fue restablecido el año de noviciado, prescrito por san Benito pero olvidado por Cluny. Cesáreo fortalecía la determinación de sus novicios con historias inacabables sobre postulantes que luchaban heroica y victoriosamente contra los esfuerzos del demonio para hacerles abandonar la empresa, aunque algunos, como admite con tristeza, se daban por vencidos y volvían al mundo, como el perro a su vómito.

---

[14] *Dialogus,* I, pág. 340.

[15] Véase Simone Roisin, *L'hagiographie cistercienne dans le diocèse de Liège au XIIIe siècle* (Lovaina 1947), págs. 28-72.

[16] *Dialogus,* II, pág. 15.

[17] Guignard, *op. cit.,* pág. 272. El límite de edad se elevó más tarde a los dieciocho.

Una de las razones para rechazar a los niños era la convicción de que la enseñanza de la gramática y las artes liberales era una distracción peligrosa de la tarea específica del monje. San Bernardo citaba con aprobación la máxima de Jerónimo de que «el cometido del monje no es enseñar sino lamentar». Pero naturalmente hubo una «escuela de Cîteaux» en sentido distinto. El monasterio cisterciense es, en expresión de Elredo, una «escuela de amor». La piña de monjes que se reunían en torno a él por la noche en Rievaulx para oírle hablar de la vida espiritual tenía algo de lo que es propio de un seminario de estudiosos. De hecho la orden produjo una escuela de escritores de gran calidad. Por encima de los demás descuella san Bernardo: el teólogo ascético más influyente y el más profusamente leído en la Edad Media, que recibió el espaldarazo póstumo de Doctor de la Iglesia. Pero en su estela siguió una pléyade de escritores menores, hombres cuyo talento había sido fertilizado por su torrencial genio literario, como Guillermo de Saint-Thierry, cuyo tratado sobre *La contemplación de Dios,* escrito mientras era todavía abad benedictino y no se había alistado en el ejército de Bernardo, traza la ascensión mística del alma hasta su unión con Dios en contemplación infusa; o Godofredo de Auxerre, secretario de Bernardo, que se convirtió en su biógrafo, o, una generación más tarde, Adán de Perseigne, cuyas cartas escritas a muchas personas de fuera del claustro así como las escritas a otros monjes llegaron a ser consideradas como clásicos en la dirección espiritual. Muchos de estos discípulos de san Bernardo eran hombres como Godofredo y Guillermo, que habían pasado por las escuelas antes de tomar el hábito; pero la obra literaria que produjeron en el claustro refleja las preocupaciones y la tranquilidad de la vida monástica y no las disputas especulativas de las escuelas. Se preocupan de la exploración de la vida interior del espíritu, de los estados del alma y de la relación entre el amor humano y el divino. Naturalmente en esto no estaban solos. Los victorinos y otros desarrollaron estos mismos temas; pero los escritores cistercienses del siglo XII aportan una voz distintiva a este tipo de literatura ascética.

CRECIMIENTO Y RECLUTAMIENTO

Lo que se ha dicho sobre la observancia cisterciense explica sólo parcialmente el ascenso meteórico de la nueva institución. «Como un gran lago cuyas aguas se desbordan en miles de arroyos, adquiriendo

nuevos ímpetus en sus rápidos, partieron de Cîteaux los monjes a poblar Occidente», escribía Conrado de Eberbach[18]. Es excusable su emocionada retórica, pues apunta a la verdad: la velocidad y el alcance de la extensión fueron realmente extraordinarios. Al cabo de una generación, aquel oscuro y esforzado grupo de monjes apartados del mundo en Cîteaux había crecido hasta convertirse en una poderosa orden. Cuando san Bernardo pidió ser admitido en ella en el año 1112, parecía dudoso que aquel proyecto fuera a tener algún futuro. Al tiempo de su muerte, cuarenta y un años más tarde, había enviado colonias a todas las partes de Europa y existían trescientas cuarenta y tres abadías de monjes cistercienses, de las cuales sesenta y ocho habían sido fundadas directamente desde Clairvaux. El crecimiento continuó, si bien con ímpetu decreciente, durante los cien años siguientes. Para 1500 las abadías masculinas sumaban setecientas treinta y ocho y las femeninas seiscientas cincuenta y cuatro[19]. En poco tiempo la nueva orden de monjes blancos había arrebatado a Cluny la guía moral del mundo monástico y se había convertido en una fuerza poderosa tanto en la política eclesiástica como en la secular. Había obispos cistercienses y cardenales «blancos» e, incluso, con Eugenio III (1145-1153), un papa cisterciense. ¿Cuál era la explicación de éxito tan espectacular?

Una razón fue la universalidad de su atractivo en todas las capas de la sociedad, aspecto en que difería de Cluny y de la mayoría de las instituciones benedictinas tradicionales. Al abrir el claustro a los campesinos y artesanos, pudo captar la influencia de los cambios demográfico y económico que estaban transformando la sociedad occidental. Es más difícil explicar la atracción compulsiva que ejercía el ideal cisterciense, no sólo sobre la aristocracia militar, que desde antiguo había sido la fuente más importante de nuevos miembros en los monasterios, sino también sobre la intelectualidad. Pues en la orden entraron desde un principio clérigos y escolásticos ilustres. Esto siguió siendo así con cierto éxito hasta el segundo decenio del siglo XIII, en que rápidamente perdió esta zona de captación en favor de las nuevas órdenes de frailes.

---

[18] *Magnum Exordium*, op. cit., pág. 79.

[19] La expansión según filiaciones está ilustrada en el *Atlas de l'Ordre Cistercien* de F. van de Meer (1965). Para una estadística, que corrige cálculos precedentes, véase el artículo de F. Vongrey y F. Hervay, «Notes critiques sur l'Atlas de l'Ordre Cistercien», en *ASOC* 23 (1967), págs. 115-152. Las cifras de las casas femeninas son menos seguras que las de las masculinas porque la condición y la observancia de algunos monasterios femeninos son difíciles de fijar.

La atracción hay que atribuirla en parte a la personalidad carismática de san Bernardo. Fue el más señero apologista y captador de nuevos miembros de la orden, y su imagen quedó estampada indeleblemente en ella. A sus admiradores contemporáneos les parecía la personificación del ideal monástico. Durante treinta años fue la voz más elocuente e influyente de la Iglesia occidental. Fue mentor de papas, consejero de reyes y cardenales y hacedor y deshacedor de obispos. Su predicación alentó a la nobleza de Francia y Germania a emprender la segunda cruzada. Aun así, toda esta actividad y toda su incesante producción literaria representaron un extraordinario triunfo del espíritu sobre la debilidad física. Su figura alta y esbelta estaba macerada por el ayuno y la mortificación. «En él», escribía Guillermo de Saint-Thierry, «el espíritu sentía tanta aversión por la carne que la débil naturaleza animal sucumbía bajo el peso»[20]. Sufría trastornos gástricos, de los cuales Guillermo no ahorra ninguno de los detalles nauseabundos. No podía mantener los alimentos en el intestino durante mucho tiempo después de haber comido, así que necesitó que le cavaran un receptáculo en el suelo al lado de su asiento en el coro. Durante algún tiempo su presencia física fue tan repelente para los hermanos que tuvo que vivir en aposentos separados.

La fama de Bernardo como predicador, su reputación de santo y sus legendarias mortificaciones dieron al ideal cisterciense una publicidad que nunca habría conseguido de otro modo. Sin él la orden, de haber sobrevivido, probablemente no habría sobrepasado las dimensiones de una pequeña congregación eremítica como la de Camaldoli. Pero el mensaje transmitido en sus sermones y cartas difería sólo en su apasionada intensidad, no en su esencia, de la llamada tradicional a la vida monástica. Fundamentalmente, era una llamada a la renuncia total al mundo secular, a seguir a Cristo abrazando la vida de pobreza, austeridad y oración. Seguía también la línea tradicional al afirmar que aquellos que observaban la Regla de san Benito reproducían el estilo de vida de los Apóstoles: «Los Apóstoles lo dejaron todo y se reunieron en la escuela del Salvador, ... con hambre y con sed, con frío y con desnudez, con trabajos duros y con ayunos. Y así lo hacéis vosotros», decía a los hermanos, «y, aunque no sois iguales a ellos en mérito, sois, hasta cierto punto, análogos por vuestra práctica»[21]. Esta convicción de que la

---

[20] *Vita Prima, PL* 185, 250. Para estudios modernos sobre san Bernardo, véase *Mélanges Saint Bernard,* XXIVe Congrès de l'Association bourguignonne des sociétés savants (Dijon 1953); A. H. Bredero, «Études sur la *Vita Prima* de Saint Bernard», *ASOC* 17 (1961), 18 (1962).

[21] *Sermo* XXII, *PL* 183, 595; citado por M. H. Vicaire, *L'imitation des apôtres. Moines, chanoines et mendiants, IVe-XIIIe siècles* (París 1963), pág. 30. [En la edición

Regla contenía un modelo de la vida apostólica era compartida por Bernardo y por Pedro el Venerable y los cluniacenses. El fundamento de las quejas de Bernardo contra Cluny era simplemente que Cluny no había observado la Regla.

Bernardo también explotaba un tema ya trillado al predicar que el claustro ofrecía la única ruta segura para la salvación. Para el individuo había sólo un tipo de conversión y era la de la vida monástica. La llamada era preceptiva para el clérigo y para el laico por igual. Lo mejor era apresurarse: la vida era corta y precaria. Escribe Bernardo al maestro Gualterio de Chaumont, joven escolástico que se entretiene demasiado en las escuelas:

> Me apena pensar que esa sutil inteligencia tuya y tus logros en la erudición se gasten en estudios vanos y fútiles, que tú con tus grandes dotes no sirves a Cristo, su autor, sino a cosas que son transitorias. ¿Qué pasaría si una muerte inesperada te golpeara y te los arrebatara? ¡Ay! ¿Qué te llevarías contigo de todos tus esfuerzos? ¿Qué réditos entregarás al Señor por todo lo que te ha dado? Él vendrá, vendrá y no tardará en exigirte con intereses lo que es suyo. ¿Qué le responderás cuando estés delante de ese temible tribunal por haber recibido tu alma en vano?[22]

Para tener eficacia esta llamada se apoyaba en la creencia común, todavía no cuestionada seriamente, de que la vida cristiana sólo se podía vivir plenamente en el claustro y de que el compromiso religioso serio implicaba hacerse monje. Era una creencia que hasta entonces apenas había sido erosionada por la proliferación de las escuelas seculares y el número y la diversidad crecientes de las vocaciones alternativas que se abrían a los hombres cultos. Fue cediendo terreno en el transcurso de los cien años siguientes, pero todavía bullía en las aulas universitarias del siglo XIII y persistía en las lamentaciones de los predicadores a los auditorios académicos.

El tema es el mismo, sólo son distintos los intérpretes. Lo que es significativo es que en estos últimos tiempos anteriores a la llegada de los frailes, cuando los hombres quieren predicar la obligación de abandonar las escuelas para entrar en el claustro, es a los cistercienses a quienes representan como la personificación de la vocación monástica.

---

de los monjes cistercienses españoles es el sermón 22, t. VI, págs. 184-185, donde se pueden ver el texto latino y la versión castellana. *N. del T.*]

[22] *S. Bernardi Opera,* VII, ed. J. Leclercq y H. Rochais (Roma 1974), págs. 261-263. [El texto latino y su versión castellana pueden verse en la edición de los monjes cistercienses españoles ya citada: carta 104, t. VII, págs. 382-383. *N. del T.*]

Jacobo de Vitry cuenta a un auditorio parisino el relato de un maestro en artes que ha tenido un sueño tremendo en el que se le enfrentaba el alma atormentada de uno de sus alumnos que había muerto recientemente. El desgraciado joven gemía bajo el peso de una capa cubierta de hermosa escritura, pero más pesada de llevar que la torre de Saint-Germain (bajo la cual se hallaban de pie los concurrentes): «Estos escritos», dice, «son todos los vanos sofismas que me enseñaste en la escuela». El maestro se despierta lleno de pánico, renuncia a su cátedra y toma el hábito cisterciense[23]. El relato debió de aumentar en credibilidad con ejemplos vivos que su auditorio debía de conocer, como el de Pedro el Cantor, anteriormente decano de las escuelas de teología de París, que acabó sus días como monje en Longpont; o Alano de Lille, que dejó las escuelas para entrar en Cîteaux.

Se advierten ciertas connotaciones de evangelismo en la llamada de Bernardo al joven escolástico y se pueden percibir también en el relato de la conversión de Esteban de Lexington. Éste asistía a las clases de teología de Edmundo de Abingdon en Oxford cuando decidió, en 1221, abandonar su carrera académica y hacerse cisterciense. En las narraciones hagiográficas, este maestro tiene un sueño profético: ve su escuela envuelta en una enorme llamarada, de la cual son arrancadas siete teas encendidas. A la mañana siguiente, todavía perturbado por su tremenda visión, se va a la escuela y empieza su lección como de costumbre. Pero mientras habla, entra en la sala el abad cisterciense de Quarr. Al final de la lección, siete de los alumnos de Edmundo, incluyendo a Lexington, son movidos por la elocuencia del abad a acercarse a él y solicitar la admisión en la orden[24].

El hecho de que a los hombres cultos una llamada a la vida ascética se les presentara primariamente como invitación a ingresar en los cistercienses puede atribuirse en parte a la acertada propaganda de san Bernardo y de sus seguidores, y en parte a las ventajas de una organización poderosa que capacitaba a la orden para promocionar su imagen a expensas de sus competidores. El ideal era poderoso para una época que iba en busca de la perdida sencillez de la vida apostólica. Ofrecía una agradable alternativa a los rituales excesivamente complejos e inacabables y a las preocupaciones seculares del monacato más antiguo.

---

[23] T. F. Crane, *The Exempla of Jacques de Vitry* (1890), pág. 12; cf. C. H. Haskins, *Studies in Medieval Culture* (1929), pág. 50. Para otros sermones universitarios sobre el mismo tema, véase, por ejemplo, *Les sermons universitaires parisiens de 1230-1231*, ed. M. M. Davy (París 1931), págs. 292, 295.

[24] C. H. Lawrence, *St Edmund of Abingdon* (1960), pág. 251.

Sus defensores transmitían el sentimiento estimulante de participar en un gran movimiento de reforma, que era también el resurgimiento de un pasado heroico. Promocionaban su causa con una perseverancia que o bien persuadía por la fuerza de su convicción o repelía por su arrogancia farisaica. Bernardo escribe a Pedro el Venerable suplicándole, aunque de forma poco convincente, caridad fraterna entre las distintas órdenes que profesan la Regla benedictina: «Dices: ¿quién puede observar con ecuanimidad a la mayor parte del mundo alejarse de nuestra orden y convertirse a la nueva de los cistercienses?». La razón de las deserciones era sencilla: «Nosotros somos los restauradores de la perdida religión»[25]. Pero por muy atractivo que fuera el ideal para mentes de una cierta condición, no habría podido materializarse en una orden enorme y de grandes recursos de no haber sido promovida y sostenida por una fuerte organización.

CONSTITUCIÓN DE LA ORDEN

La ley constitucional básica que gobernó la orden estaba contenida en la *Carta Caritatis:* la Carta de la Caridad. Una asamblea del año 1201 decretó que la Carta fuera leída íntegramente en cada reunión del capítulo general y que cada abadía de la orden tuviera una copia correcta de ella. En su forma más primitiva este documento fue obra del monje inglés Esteban Harding, uno de los padres fundadores, que sucedió a Alberico como abad de Cîteaux en 1108. Su composición data de antes del año 1118, y el año siguiente fue confirmada por el papa Calixto II. La forma auténtica del texto original de Harding ha sido el objeto de controversias entre eruditos durante los últimos cuarenta años[26]. Ahora está claro que la versión común de la Carta que ha llegado hasta nosotros contiene interpolaciones posteriores y que la constitución cister-

---

[25] *Epistolae, PL* 182, 414.

[26] El texto está en *Statuta Capitulorum Generalium Ordinis Cisterciensis,* ed. J. Canivez I (Lovaina 1933), págs. XXVI-XXXI; hay un texto de la supuesta versión primitiva, la *Carta Caritatis Prior*, ed. J. de la Croix Bouton y J. B. van Damme, en *Les plus anciens textes de Cîteaux,* op. cit., II, págs. 132-142; para una traducción al inglés de la versión «vulgata», véase D. Douglas y W. Greenaway, *English Historical Documents,* II (1953), págs. 687-691. Para comentarios sobre el problema textual, véase M. D. Knowles, *Great Historical Enterprises and Problems in Monastic History* (1963), págs. 197-222, y P. Zakar, «Die Anfänge des Zisterzienserordens», *ASOC* 20 (1964), págs. 103-138.

ciense no fue un plan maestro que surgiera plenamente desarrollado de una sola mente. Las enmiendas y adiciones sucesivas al documento muestran que la organización de la orden fue articulándose poco a poco a lo largo de algunos decenios según aconsejaba la experiencia. Parte de este desarrollo estructural queda trazado en los *Institutos del Capítulo General,* código de las primitivas normas compiladas por el capítulo de 1134.

Lo destacable de este proceso de perfeccionamiento es que parece que tomó la forma de un movimiento constante, desde una autocracia inicial hacia un sistema representativo[27]. Al principio la estructura era monárquica: el abad de Cîteaux tenía poder absoluto y total sobre las casas filiales. Para asegurarse de que éstas se mantenían en los niveles de observancia adecuados, a los abades de las cuatro casas filiales más antiguas se les exigía celebrar no sólo sus propios capítulos de culpas diariamente, lo cual era característica normal de cualquier régimen monástico, sino también visitar la casa madre una vez al año y tomar parte en su capítulo, donde exponían sus faltas de omisión y de comisión. Fue a partir de estas primitivas disposiciones como se desarrolló el capítulo general anual de toda la orden y como, con el transcurso del tiempo, se fijó su posición de corporación soberana. En el siglo XIII las órdenes mendicantes, más específicamente los dominicos, crearon un sistema de representación global plenamente articulado. Los cistercienses no fueron tan lejos, pero en varios aspectos de su organización fueron precursores de las disposiciones constitucionales, más perfeccionadas, de los frailes.

La Regla de san Benito da por supuesto que cada abadía es una sociedad autónoma gobernada por su propio paterfamilias, que es elegido. El problema que se presentaba a los fundadores de Cîteaux y a sus sucesores era cómo conciliar esta autonomía con la necesidad de mantener el nivel de la observancia y asegurar su uniformidad: preservar de la erosión el ideal original a medida que proliferaban las nuevas fundaciones, muchas de ellas en lugares distantes. Fue rechazado el modelo del centralizado imperio cluniacense, en el que las abadías y prioratos filiales estaban reducidos a una condición de dependencia: la Carta de Caridad afirmaba expresamente que el vínculo que mantenía a las abadías cistercienses relacionadas unas con otras y con la casa madre no era el vínculo de subordinación sino el del amor mutuo. En lugar de la su-

[27] Véanse los comentarios de J. B. van Damme, «Les pouvoirs de l'Abbé de Cîteaux aux XIIe et XIIIe siècles», *ASOC* 24 (1968), págs. 47-85.

bordinación, se encontró una solución al problema creando un fuerte entramado federal que asegurara la observancia estricta y uniforme de la Regla por medio de un sistema de mutua supervisión. Las instancias principales para llevarlo a cabo eran el capítulo general, al que asistían anualmente todos los abades o sus delegados, y el sistema de filiación.

Se hizo obligatorio para todas las abadías supervisar la conducta de sus propias fundaciones filiales. Esta obligación había de ser desempeñada por medio de la visita periódica. A medida que fueron multiplicándose las nuevas fundaciones, cada abadía que fundaba nuevas colonias se convertía en cabeza de una familia o filiación de casas hijas, de las que era responsable. El abad de la casa madre tenía la obligación de visitar las abadías de su filiación al menos una vez al año. Había reciprocidad en estas disposiciones, lo cual es una de las características más llamativas de la constitución cisterciense en su forma ya plenamente desarrollada. La misión del abad al realizar su visita era sencillamente comprobar que se observaban la Regla y los estatutos del capítulo general. Los estatutos le advierten que no se entrometa ni haga nada que pueda socavar la autoridad del superior de la casa que visita. Si, en un caso extremo, tiene que actuar contra el abad, sólo debe hacerlo después de haber consultado con los otros abades de la misma filiación. Los abades de una misma filiación tienen también una función que cumplir cuando queda vacante el superiorato de la casa madre: reúnen a los monjes del monasterio acéfalo para elegir a un nuevo abad. Este tipo de corresponsabilidad fue, con el tiempo, aplicado a la propia Cîteaux, que en un principio se consideraba que estaba por encima de toda corrección, pero que más tarde se sometió a la vista supervisora de los abades de las cuatro filiales más antiguas.

Así, cada filiación constituía una familia distinta dentro de la orden. Pero estas agrupaciones no eran provincias geográficas como las creadas en fechas posteriores por los frailes. Eran grupos determinados por circunstancias históricas de patronazgo y fundación y que cruzaban, por tanto, fronteras nacionales y políticas. Muchas abadías estaban sujetas a la supervisión de una casa madre de una tierra lejana. En Italia, por ejemplo, las primitivas fundaciones cistercienses de Santa María del Tiglieto y Locedio, realizadas en el decenio de 1120, pertenecían a la filiación de La Ferté, de donde procedían los colonizadores. También Clairvaux adquirió una enorme filiación en Italia a través de las actividades de san Bernardo, que envió un grupo a fundar Chiaravalle, en el Milanesado, en 1135, y que, a su vez, llegó a ser casa madre de un puñado de abadías en Lombardía y en el Véneto. Posteriormente se instauraron otras

colonias de Clairvaux en Tre Fontane, situada en la Vía Ostiense, y en la Campania romana. En Inglaterra, la primera fundación, en Waverley, Surrey, pertenecía a la filiación de L'Aumône, condado de Blois. Rievaulx, precursora de la corriente principal de inmigración cisterciense, era filial de Clairvaux, y fue constituida por un contingente de monjes despachados por san Bernardo en 1132, a requerimiento de un barón de Yorkshire, Gualterio Espec de Helmsley. Otras abadías inglesas pertenecían a la filiación normanda de Savigny.

Con todo, aunque la orden tenía una estructura internacional, las abadías generalmente no eran cosmopolitas por lo que se refiere a sus nuevos miembros. En tiempos de san Bernardo Clairvaux contaba con un número de monjes ingleses, uno de los cuales era su amanuense, Guillermo, que fue enviado con un grupo a Rievaulx, donde fue el primer abad. Pero la presencia de monjes ingleses en los monasterios franceses a principios del siglo XII no es sorprendente, ya que las clases terratenientes de la Inglaterra anglonormanda tenían raíces territoriales y culturales a ambos lados del Canal y en las escuelas catedralicias del norte de Francia se encontraban estudiantes procedentes de Inglaterra. Algunas de las primeras colonias cistercienses en Inglaterra, como Waverley, contaban con monjes franceses; pero una vez que se afianzaban las fundaciones, tendían a elegir abades nativos, y sus nuevos miembros procedían de la aristocracia y del campesinado del entorno, donde rápidamente echaban raíces sociales. Al igual que los benedictinos antes que ellos, los cistercienses se convirtieron pronto en una característica autóctona del paisaje inglés.

Ha de observarse, sin embargo, que el sistema de filiaciones producía una cierta movilidad en los niveles altos. El superior de una abadía era elegido normalmente de entre los monjes de otra casa que perteneciera a la misma filiación. Por ejemplo, de los seis abades que gobernaron Kirkstall entre los años 1147 y 1231, todos excepto uno habían sido anteriormente monjes de Fountains, que era la casa madre; y uno de ellos, Rodolfo Haget, que también gobernó Kirkstall durante unos años, regresó como abad a Fountains[28]. Los abades más enérgicos y que alcanzaron más éxito tendían a subir escalones en la filiación de una casa a otra y finalmente podían ser elegidos para la casa madre de ultramar. Esto fue lo que ocurrió en el caso de Esteban de Lexington. Su familia pertenecía a la nueva aristocracia intelectual creada por los reyes ange-

[28] M. D. Knowles, C. N. L. Brooke y V. London, *Heads of Religious Houses in England and Wales 940-1216* (1972), pág. 136.

vinos. Su padre era juez real, uno de sus hermanos llegó a ser mayordomo de la casa del rey Enrique III, y otro llegó a primer deán, y después obispo, de Lincoln. Las conexiones familiares de Esteban y su propia capacidad organizativa confluyeron para hacer que ascendiera rápidamente cuando dejó las escuelas de Oxford para hacerse monje en Quarr. Después de sólo dos años fue elegido abad de la casa filial de Stanley, abadía con la que su familia ya tenía relaciones desde antes. Seis años más tarde, en 1229, fue transferido al superiorato de Savigny, que era la casa madre de Quarr; y desde aquí, en 1243, fue elegido abad de Clairvaux[29]. Pero no era corriente esta secuencia de honores. Las comunidades cistercienses rara vez buscaban un abad fuera del país. Lo que dio a la orden el aspecto de organización internacional fue la institución del capítulo general.

EL CAPÍTULO GENERAL

El capítulo general, que se desarrolló a partir de la asistencia regular de los superiores de las cuatro casas filiales más antiguas a Cîteaux, fue la innovación más distintiva e influyente de la nueva orden[30]. Se reunía todos los años en Cîteaux la vigilia del día de Santa Cruz (13 de septiembre). Todos los abades estaban obligados a asistir. Normalmente era presidido por el abad de Cîteaux. La función primaria del capítulo era mantener la observancia de la Regla. En cierto sentido, era un capítulo de culpas ampliado: el capítulo monástico estándar ampliado hasta convertirse en un macrocosmos. Recibía informes, imponía penas a los abades pecadores, confirmaba las normas antiguas y creaba otras nuevas para las situaciones novedosas que iban surgiendo, y autorizaba nuevas fundaciones.

La obligación de asistir comportaba mucho tiempo y esfuerzo para los superiores de las casas distantes. Un viaje a Borgoña desde Italia central o desde el norte de Inglaterra podía llevar cuatro o cinco semanas. Obviamente un sistema de vigilancia que alejara de su monasterio al abad durante varios meses cada año era contraproducente. Se hizo,

---

[29] C. H. Lawrence, «Stephen of Lexington and Cistercian university studies in the thirteenth century», *Journal of Ecclesiastical History* 11 (1960), págs. 164-178.

[30] El mejor relato sobre los trabajos del capítulo general lo encontramos en J. B. Mahn, *L'Ordre cistercien et son gouvernement* (París 1951). Las actas de los capítulos fueron editadas por J. Canivez, véase más arriba la n. 26.

pues, necesario, a medida que la orden iba creando colonias en zonas cada vez más distantes, suavizar la exigencia de asistir al capítulo general a los superiores de abadías remotas. Así, los abades escoceses precisaban asistir en persona sólo una vez cada cuatro años y enviar a un representante los demás años. Este privilegio se extendió a los abades de Irlanda, Portugal y Sicilia. A los de Grecia y Siria se les permitía concurrir sólo una vez cada cinco años.

A medida que se expandía la orden, el número creciente de asistentes al capítulo planteaba problemas de alojamiento y de procedimiento. Aunque a ningún abad se le permitía llevar a más de un monje secretario y a un *conversus* para que hiciera de criado, la concurrencia debía de ascender a no menos de mil hombres para mediados del siglo XII. El alojamiento y la alimentación de tal aglomeración de visitantes suponían ciertamente una dura sangría para los recursos de la casa madre. Finalmente se hizo necesario repartir la carga aplicando un impuesto a todas las abadías para el sostenimiento del capítulo. La causa atraía también donaciones señaladas de príncipes y magnates. Ricardo I de Inglaterra donó la iglesia de Scarborough con sus dotaciones para hacer frente a los gastos del capítulo, y Alejandro III de Escocia fijó una subvención anual de veinte libras esterlinas.

Las sesiones del capítulo duraban de siete a diez días. Con el paso del tiempo, la magnitud exagerada de la asamblea debió de reducirlo en la práctica al tratamiento de asuntos meramente formales, y se hizo necesario establecer una comisión directiva de abades, a los que se denominó «definidores»: eran nombrados para escuchar los casos que se presentaban y tomar decisiones. Encontramos trazas de este recurso procedimental ya en las actas de los capítulos de la década de 1140. La composición de esta comisión en el siglo XIII queda expuesta en un código de los estatutos capitulares. Constaba de veinticinco «definidores», e invariablemente incluía a los abades de Cîteaux y sus cuatro filiales más antiguas; los otros veinte eran nombrados por estos cinco miembros estatutarios. Era, pues, un cuerpo oligárquico, que daba a los cinco abades de las casas más antiguas el poder de controlar las actividades del capítulo. Los trabajos de la asamblea general debieron de quedar relegados en gran parte a la función formal de ratificar las actas de los «definidores» y llevarlas cada uno a su casa.

Es difícil calibrar la eficacia del capítulo como órgano de control. No tenemos registros de asistencia, pero las disposiciones capitulares demuestran que con frecuencia no llegaba al capítulo un cierto número de abades. En 1157 el capítulo decretaba que los abades que no

asistieran ni enviaran a un representante habían de hacer penitencia dejando su sede vacante y ayunando a pan y agua todos los viernes hasta que se presentaran personalmente en Cîteaux[31]. El hecho de que se repitiera una y otra vez la promulgación de estas sanciones contra los ausentes en general y de que se repitieran también las quejas de que algunos individuos, cuyos nombres se citan, hubieran dejado de asistir durante varios años, da a entender que el absentismo era un problema crónico. Asociado con él estaba el problema de controlar que las abadías que no hubieran estado representadas se mantuvieran al corriente de las normas. Las propias actas atestiguan que la puesta en vigor de las normas tenía sólo un éxito limitado. Por ejemplo, el capítulo de 1157 promulgaba una norma anterior según la cual nadie debía ser aceptado como novicio antes de cumplir los dieciocho años. Este decreto, que contenía un principio al que los fundadores habían concedido mucha importancia, era reiterado en 1177 y de nuevo en 1201, cada vez con lamentaciones de que había sido transgredido[32]. También aparece como admisión de fracaso la reiterada prohibición de colocar vidrieras en las iglesias de la orden[33]. No era rara la promulgación de decretos que contradecían leyes anteriores: era probablemente el resultado tanto de que no se registraban adecuadamente las actas cuanto de pareceres encontrados. Eficacia no es un concepto que se pueda aplicar acertadamente a las instituciones medievales. A pesar de todo, estas asambleas anuales eran un recurso trascendental para preservar la cohesión y la disciplina espirituales de aquella gigantesca organización que contaba con casas en todas las partes de la cristiandad medieval.

Nos hemos extendido un poco en los trabajos del capítulo general porque representaba algo novedoso, no sólo en la tradición monástica, sino en las formas de gobierno de la Europa medieval. El capítulo hacía de los cistercienses una orden internacional con una legislación cosmopolita y en parte representativa. Además, desempeñaba una función de cierta relevancia en la sociedad occidental tomada como un todo. Antes del advenimiento de los frailes, en el siglo XIII, el capítulo general cisterciense y sus imitadores eran las únicas asambleas internacionales conocidas en Europa, aparte de los concilios generales de la Iglesia, que eran acontecimientos extremadamente raros. Estas

---

[31] Canivez, I, pág. 61.
[32] *Ibid.*, págs. 62, 84, 264.
[33] *Ibid.*, I, págs. 70, 91.

reuniones anuales de abades o de sus representantes procedentes de todas las partes del mundo cristiano constituían un foro de opinión pública y un grupo de presión influyente. Los viajes regulares de los asistentes hacían, en efecto, de cada abadía cisterciense una oficina de correos, y el propio capítulo era un emporio de noticias: una galería de habladurías de Europa. Muchos monarcas manifestaron que conocían perfectamente las posibilidades de los capítulos como medio de diseminación de noticias y de propaganda. En 1177 el emperador Federico Barbarroja enviaba al capítulo una carta para informar a los padres de que había aceptado a Alejandro III como legítimo Pontífice Supremo y de que se había concertado la paz entre él y el papa, advirtiendo que al hacerlo así lo notificaba a la Iglesia en general. En el año 1212 Arnaldo Amaury, arzobispo de Narbona, informaba al capítulo de la gran victoria de las Navas de Tolosa sobre los musulmanes de Al-Andalus, en el entendimiento de que la noticia sería rápidamente retransmitida a todas partes por los abades al regresar a sus monasterios. En 1245 el papa Inocencio IV pulsaba la opinión pública enviando al capítulo una larga carta en la que explicaba las razones que había tenido para excomulgar a Federico II.

Ciertas actas del capítulo reflejan la amplia estima de que gozaba la orden. Registran un flujo constante de peticiones procedentes de personas ajenas a la orden, como monarcas, obispos y magnates laicos que solicitan privilegios espirituales y oraciones por alguna intención específica. El privilegio más codiciado, que podía ser concedido a benefactores, era el de ser plenamente conmemorado a la hora de la muerte. Esto significaba que cuando moría el peticionario, el capítulo lo notificaría a todas las abadías de la orden y que en ellas se celebraría el oficio de difuntos por el alma del fallecido. Pero el testimonio más claro de la impresión que causaba en los contemporáneos la organización de la orden es que la copiaran otros. Los premonstratenses la adoptaron en su totalidad con muy pocas modificaciones; los cartujos se reunieron en capítulos generales anuales a partir de 1141; y en 1200 Cluny también adoptó esta práctica. El sistema continuó hasta su lógica conclusión en la organización de los frailes. En el IV concilio de Letrán, en 1215, el capítulo general cisterciense recibió la consideración de modelo oficial, cuando Inocencio III lo recomendó a todos los monasterios que carecieran de una organización similar propia y dio instrucciones para que celebraran asambleas de superiores en las provincias o los reinos cada tres años.

EL MONACATO NUEVO FRENTE AL ANTIGUO

La sencilla austeridad de la observancia cisterciense y el fervor de sus predicadores, combinados con una dinámica organización central, aportaron a la orden un éxito espectacular. Pero este éxito se saldó con un precio y trajo consigo ciertas penalizaciones. Los tradicionalistas se sentían amenazados por la amplia aceptación concedida a los monjes blancos. La afirmación cisterciense de que habían hecho resurgir la observancia pura y sin paliativos de la Regla benedictina implicaba un juicio desfavorable del estilo de vida religiosa de los cluniacenses y de otros monjes negros. Había incluso en la nueva orden personas vehementes dispuestas a apedrear a Cluny y a todo lo que Cluny representaba. El resentimiento latente contra los reformistas y el amor propio herido eran atizados por la huida de nuevos miembros de una organización a la otra. Los partidarios de un lado y de otro rentabilizaban con gozo a cada uno de estos conversos, algunos de los cuales viajaban en ambos sentidos hasta que finalmente se aposentaban. Uno de éstos fue Amadeo de Clermont, señor de Hautrives, que entró en la abadía cisterciense de Bonnevaux con su hijo; pero hallando el régimen de trabajo demasiado duro y que la educación de su hijo no recibía la debida atención, desertó y se fue a Cluny. Pero en Cluny, dice su biógrafo cisterciense con un grito de triunfo, se vio abatido por los remordimientos que le ocasionaban los exquisitos manjares y las hermosas vestimentas de misa, hechas de seda y salpicadas de gemas: «¡Ay!, ¡ay!, ¿qué he hecho? Éstas son las cosas que tenía de sobra el rico Epulón, quien, como atestigua la Escritura, está enterrado en el infierno». Así que se rasgó las vestiduras y huyó[34].

Fue una deserción como ésta la señal que inició la famosa controversia entre los cistercienses y los cluniacenses. Las primeras salvas de la disputa adquirieron la forma de intercambios literarios entre san Bernardo y Pedro el Venerable; pero se unieron otros al debate, que siguió

[34] M.-A. Dimier, «Un temoin tardif peu connu du conflit entre cisterciens et clunisiens», en *Petrus Venerabilis 1156-1956. Studies and Texts commemorating the eighth centenary of his death*, ed. G. Constable y J. Kritzeck (Roma 1956), pág. 93. Para un relato de la controversia, véase A. H. Bredero, «The controversy between Peter the Venerable and Saint Bernard of Clairvaux», *ibid.*, págs. 53-71; M. D. Knowles, «Cistercians and Cluniacs: the controversy between St Bernard and Peter the Venerable», en *The Historian and Character* (1963), págs. 50-75.

retumbando durante el resto del siglo XII. En esencia era una confrontación entre los ideales del nuevo monacato y las tradiciones inflexibles del antiguo. El fugitivo que prendió la mecha fue Roberto de Châtillon, sobrino de Bernardo. Este mozalbete había sido ganado para Clairvaux, pero, advirtiendo que la vida era demasiado dura, había abandonado la abadía durante una ausencia de Bernardo y se había ido a Cluny, donde recibió una calurosa bienvenida. En torno al año 1120 Bernardo le escribió una carta, que era a un tiempo una apelación apasionada para que regresara al redil y una acusación mordaz de las prácticas cluniacenses. Al igual que todas las cartas de este tenor durante esta época, estaba concebida para un público más amplio que el inmediato receptor. Era en realidad un tratado polémico, pensado para hacer público el caso de los reformadores contra Cluny, y todo eso en los términos más ofensivos. El ingenuo muchacho, da a entender Bernardo, había sido engañado. «El predicador de un nuevo evangelio lo seduce; le recomienda entregarse a la glotonería; le condena la frugalidad; a la pobreza voluntaria él la llama miseria; a los ayunos, las vigilias, el silencio y el trabajo manual los llama locura... Lo llevan a Cluny, le cortan el pelo, lo afeitan y lo lavan; las sucias ropas de campesino desaparecen y viste nuevas y costosas prendas, y con qué honores y triunfo es recibido en la comunidad... ¡Oh buen Jesús! ¡Cuánto se hace para llevar a cabo la perdición de una pobre alma!»[35].

La cronología del debate consiguiente no está enteramente clara. El manifiesto más conspicuo por el lado cisterciense fue la *Apología* de san Bernardo, que apareció en 1125[36]. Compuesta por sugerencia de Guillermo, abad de Saint-Thierry, simpatizante que habría de entrar más tarde en el campo cisterciense, su declarado propósito era rebatir el cargo de que los monjes blancos estaban denigrando a Cluny. Como tratado polémico, es una obra maestra. Está escrito con artificiosidad retórica, con un brío inmenso y una pasión controlada. Bernardo empieza con una declaración de su admiración por Cluny, que desarma. Pero luego, al tiempo que aparenta reprender la falta de caridad de sus

---

[35] *S. Bernardi Opera,* VII, págs. 1-11. [El texto latino y su traducción española completa pueden verse en la edición preparada por los monjes cistercienses de España, t. VII, págs. 40-59. *N. del T.*]

[36] *Ibid.,* III, págs. 63-108. Para una versión inglesa, véase M. Casey, *Cistercians and Cluniacs: St Bernard's Apologia to Abbot William,* con una excelente introducción de Jean Leclercq (Cistercians Publications, Kalamazoo, Michigan 1970). [En la edición bilingüe de las obras de san Bernardo de los monjes cistercienses de España, se encuentra en el t. I, págs. 248-295. *N. del T.*]

propios hermanos que disparan sus dardos ocultos contra Cluny, pone en sus bocas argumentos que los defienden y que dejan al descubierto todo lo que Bernardo consideraba había de más reprensible en la observancia cluniacense: el exceso en la comida y en la bebida y sus ridículas exquisiteces, los caros vestidos y los preciosos cubrecamas, la pompa de los abades, que cabalgaban acompañados de enormes séquitos, las vastas iglesias y la extravagancia de sus ornamentos. En una palabra, Cluny no era fiel ni a la letra ni al espíritu de la Regla benedictina.

Sería, naturalmente, un error aceptar las invectivas de Bernardo como una descripción literal de la vida en Cluny. Con cierta justicia, la *Apología* ha sido incluida dentro de la categoría de la caricatura[37]. Paradójicamente, en una famosa carta que escribió Pedro el Venerable para rebatir los cargos, se encuentra un resumen más amplio y sobrio del caso cisterciense[38]. Pedro no hace referencia alguna a la *Apología* de Bernardo, y no está claro si Pedro escribía antes o después del opúsculo de Bernardo. También Pedro era muy versado en el arte antiguo de la retórica y adoptó el truco clásico de aparentar que se alineaba inicialmente con su oponente. Así pues, presenta el caso del fiscal antes de embarcarse en su refutación.

Lo curioso de la carta de Pedro es que expone los cargos de sus oponentes con más eficacia de lo que los responde. La mayor parte de sus réplicas admite tácitamente la esencia de las acusaciones, al tiempo que recurre sin avergonzarse a súplicas muy concretas para rechazarlas. Por ejemplo, al cargo de que Cluny transgredía la Regla al dispensar prácticamente del noviciado y admitir a postulantes a monjes de pleno derecho con un mínimo de dilación, apela al ejemplo de Cristo cuando llamó a los discípulos: «Cuando nuestro Señor les decía 'venid y seguidme', ¿estipulaba que debían demorar un año su conversión? ¿Deberíamos obedecer la Regla de san Benito y negar el Evangelio?». Contra la objeción de que Cluny había abandonado el trabajo manual prescrito por la Regla, Pedro invoca la intención subyacente de la admonición de san Benito, que era prevenir contra los peligros de la ociosidad. Los hermanos de Cluny, arguye, cumplen el espíritu del mandato con otros tipos de trabajo —la plegaria, la lectura, la salmodia—: ¿son aceptables a Dios sólo los trabajos del campo? Si los trabajos corporales son preferibles a los manuales, María (modelo de los contemplativos) no habría escogido sentarse a los pies del Señor y permitido que su hermana la sirviera a ella misma»[39].

---

[37] Leclercq, *ibid.*, pág. 25.

[38] *Letters of Peter the Venerable,* op. cit., I, págs. 52-101.

[39] *Ibid.*, págs. 70-71.

Sale al paso de otros cargos con respuestas que tampoco convencen. Las objeciones de su adversario respecto a la excelente calidad de los alimentos y de la bebida y la amplia variedad de platos de que disponían los monjes de Cluny no las resuelve con negaciones. Hace un rodeo apelando a la discreción general que la Regla concede al abad para variar la dieta recomendada a fin de evitar la severidad o el descontento. En cuanto a su derecho a poseer los diezmos y las ofrendas de las iglesias parroquiales que, como había señalado Bernardo, iban dirigidos a sostener al clero encargado de los cuidados pastorales, el derecho canónico permitía con justicia a los monasterios la apropiación de iglesias parroquiales, pues los monjes también servían a los fieles con sus plegarias, salmos, lágrimas y limosnas. Ciertamente, añade Pedro, con una bofetada de soslayo al clero secular, los monjes poseían estas cosas con más justicia, pues a muchos clérigos se les conocía por su abandono de los deberes espirituales y porque, si cumplían con su cargo, era para obtener ventajas temporales[40].

Lo especioso de estos argumentos es tanto más chocante cuanto que sobresale en notable contraste con la fuerza y la claridad con que el propio Pedro expone el caso de su oponente. Parece como si fuera un desgraciado abogado que estuviera poco convencido de la inocencia de su cliente. No hay que buscar lejos la razón de este aparente mal. Como superior del imperio cluniacense, se sentía obligado a defender su reputación. Pero de corazón, humanista como era, pertenecía a la nueva era monástica. Comprendía los vientos renovadores que agitaban la aparente tranquilidad del mundo monástico. Apreciaba la vida eremítica, admiraba a la Cartuja, y se sentía identificado con los ideales ascéticos de los reformadores.

La prueba más clara de que en lo más íntimo de su ser Pedro reconocía que muchas de las críticas de Bernardo estaban bien fundadas se encuentra en las reformas que introdujo en Cluny. Se embarcó en este proyecto reformador poco después de asumir el abadiato. En 1132, unos años después de su primer intercambio con Bernardo, convocó un capítulo de unos doscientos priores de la congregación para que debatieran las propuestas de mayor austeridad que él les presentó. Éstas y otras disposiciones subsiguientes, de las que compiló una relación en 1146[41],

---

[40] *Ibid.*, págs. 81-82.

[41] *Petri Venerabilis Statuta,* ed. G. Constable, J. D. Brady, y D. C. Waddell, en *CCM,* VI (1975), págs. 21-106. Véase G. Constable, «The monastic policy of Peter the Venerable», *Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique,* núm. 546 (París 1975), págs. 120-142.

restauraron un régimen más estricto de ayuno y abstinencia, prohibieron gastos excesivos en vestidos y en ropa de cama, extendieron los períodos de silencio y excluyeron del claustro a los clérigos seculares y a los laicos. Las razones que da para estos cambios están tácitamente en línea con la esencia de los cargos de Bernardo. Pero Pedro había sido probablemente impulsado a acometer la reforma por su propia convicción interior tanto como por la polémica con los cistercienses. Muchos de los cambios están relacionados con asuntos triviales, tales como la prohibición de utilizar grasa para cocer las verduras los viernes. Tomados en conjunto, estos cambios dan a entender que había habido un cierto grado de relajación en Cluny en los tiempos de san Hugo, pero esos cambios poca base pueden ofrecer para justificar las coloristas descripciones de Bernardo relativas al elevado nivel de vida. Respecto a uno de los puntos más significativos puestos de manifiesto por Bernardo, Pedro llegó a un compromiso. Reconocía que el año de noviciado prescrito por la Regla había quedado reducido a una semana tan sólo y que, como consecuencia, se había admitido a personas que no eran idóneas. Pero en vez de restablecer el año de prueba, se contentó con un noviciado obligatorio de un mes para que se admitiera a los monjes a la profesión. Posiblemente este compromiso fue dictado por el estado ruinoso de la economía del monasterio: el día de profesión de un nuevo miembro era momento de donativos.

Los esfuerzos de Pedro por endurecer el régimen ascético de Cluny encontraron un poco de resistencia interna. Orderico Vital, el cronista, asistió al capítulo de 1132 y dejó constancia de su desaprobación. Sus padres lo habían enviado a Saint-Evroul siendo un desconsolado niño de diez años, había pasado su vida en el claustro, y había envejecido en las costumbres establecidas. Veía las nuevas propuestas como un intento de rivalizar con los cistercienses y otros «buscadores de novedades». En su relato de la secesión de Molesme, deja a los oponentes al movimiento hablar por aquellos que, como él, se aferraban a la interpretación tradicional de la Regla de Benito. «Preferimos los caminos trillados. ¿Por qué habíamos de ser llevados a los desiertos de Pablo y Antonio? San Benito envió a san Mauro a la Galia para introducir la Regla... no introdujo las costumbres de Egipto. San Benito dice que hay que realizar todas las cosas con moderación»[42]. Según Orderico, Pedro se había visto forzado a suavizar sus requerimientos a la vista de las fuertes protestas de sus subordinados.

---

[42] *The Ecclesiastical History of Ordericus Vitalis*, ed. M. Chibnall, IV (1973), pág. 313.

La controversia siguió después de la muerte tanto de Bernardo como de Pedro, pero gran parte de la pasión se desvaneció después de ellos. Opúsculos posteriores, como el *Diálogo* ficticio entre un cluniacense y un cisterciense de la década de 1160[43], están redactados en los tonos más objetivos del debate académico. Enumeran los viejos argumentos sin aducir ningún otro nuevo. Detrás de las luchas por la observancia literal de la Regla estaba agazapada una confrontación más profunda entre el monacato antiguo, con su ascesis relativamente humanizada y suave, sus rituales y sus múltiples implicaciones en la sociedad y en la vida pública de entonces, y por otro lado el espíritu más austero de las nuevas órdenes, que estaban influidas en su inspiración por la primitiva tradición del desierto y pretendían institucionalizar la búsqueda de la pobreza, la sencillez y el alejamiento del mundo exterior. Con el tiempo, la legitimidad de migraciones individuales de las casas más tolerantes de los monjes negros a otras de las órdenes nuevas, más austeras, fue reconocida por la autoridad e incorporada al derecho canónico. Una decretal del papa Inocencio III, autorizando a un monje del priorato de la catedral de Durham a pasarse a Cîteaux, fijaba de una vez por todas el principio de que a cualquier monje se le podía permitir dejar su propio monasterio siempre que la razón de su marcha fuera su deseo de ingresar en una «orden más estricta» *(ordo arctior)* [44], refiriéndose en la mayoría de los casos a los cistercienses o a los cartujos. Ocasionalmente se imponía, por parte de una autoridad más elevada, a algún individuo el traslado a los cartujos como castigo por alguna transgresión grave. En casos así, a la Cartuja se la consideraba como una prisión o un reformatorio. Detrás del edicto del permiso por parte de Inocencio, quedaban ochenta años de agrias contiendas por la migración de individuos descontentos. Finalmente, el debate entre lo viejo y lo nuevo flaqueó y se desvaneció pues los acontecimientos del lado cisterciense, así como la intransigencia del otro bando, lo privaban de todo significado.

---

[43] Para éste y otros tratados véase A. Wilmart, «Une riposte de l'ancien monachisme au manifeste de Saint Bernard», en *Rev. bén.* 46 (1934), págs. 296-305; W. Willians, *Monastic Studies* (1938), págs. 61-74.

[44] *C. 18. X iii, 31.* Véase el comentario de U. Berlière, «Innocent III et les monastères bénédictins», *Rev. bén.* 32 (1920), pág. 35.

DISGREGACIÓN Y CRÍTICAS

«Oh nueva raza de fariseos»: la amarga réplica de Pedro el Venerable a las críticas cistercienses sobre Cluny era coreada por otras personas en círculos cluniacenses así como en otros de fuera de Cluny. La pretensión de Cîteaux de ser el único intérprete auténtico de la Regla benedictina lo exponía a las acusaciones de arrogancia y de fariseísmo. Pero, además de esto, había aspectos del fenómeno cisterciense que suscitaban aprehensión u hostilidad entre el clero secular y también entre el laicado. La búsqueda de la liberación respecto al mundo adquirió la forma de un impulso agresivo incesante por conseguir privilegios papales que eximieran de supervisión episcopal y de otras obligaciones y responsabilidades a las abadías de la orden. Para fines del siglo XII, era ya una orden cargada de privilegios. Ha de observarse que los archivos de manuscritos de cualquier abadía cisterciense, cuando han sobrevivido, contienen una cantidad desproporcionada de documentos que contienen concesiones de exención y confirmaciones de privilegios.

Esta posición privilegiada, que fue celosamente mantenida por una sucesión de cardenales cistercienses en la curia papal, no obtuvo para la orden ningún aprecio por parte de aquellos sectores de la sociedad clerical cuyos intereses habían quedado postergados o habían sido pisoteados en estos procesos. Por ejemplo, la exención del deber de asistir a los sínodos diocesanos, concesión hecha a la orden en 1132 por Inocencio II, llegó a constituir una fuente de creciente fricción con los obispos, cuando, sin que pasara mucho tiempo, los cistercienses olvidaron algunos de sus principios originales y empezaron a adquirir iglesias parroquiales. Otro privilegio al que se miraba con envidia era la exención del pago de diezmos sobre las tierras donadas a la orden. Los diezmos, después de todo, proporcionaban la dotación de las iglesias seculares y tenían como finalidad el sostenimiento de los cuidados pastorales[45]. Avanzado ya el siglo XII, este asunto suscitó muchos resentimientos y, de hecho, quedó sin aplicación para las donaciones futuras al legislarlo así el IV concilio de Letrán.

Llegamos aquí a una de las curiosas ironías de la historia cisterciense. Una orden que había surgido como protesta contra las riquezas y las

[45] Sobre esta cuestión, véase G. Constable, *Monastic Tithes from their Origins to the Twelfth Century* (1964).

grandezas monacales y había colocado la pobreza apostólica en la primera página de su proyecto, para finales del siglo XII se había ganado una reputación poco envidiable de avaricia y de codicia corporativa. ¿Cuál era la razón de esta desagradable imagen? Se puede encontrar una razón en la condición privilegiada de la orden. Entre los obispos no habían sido nunca populares las exenciones, y las numerosas inmunidades económicas de que gozaban los frailes blancos atraían comprensiblemente la animosidad de aquellos miembros del clero y del laicado que habían de sostener las cargas que los monjes se las habían arreglado para eludir. Otra razón ulterior para esta desconfianza era el hecho de que la adquisición y la acertada administración de grandes propiedades, sobre todo rurales, había hecho a la orden extremadamente acaudalada. En un tiempo de creciente codicia por adquirir tierras y del valor en alza de las mismas, la perspicacia en los negocios que desplegaban los cistercienses al ampliar y consolidar sus propiedades y comercializar sus productos concitó contra ellos la envidia y la aversión de las familias terratenientes que habían tenido menos éxito. Pero en el fondo de las críticas hostiles yacía una verdad más áspera que todo esto.

La rápida expansión de la orden había sido posible gracias a una riada de dotaciones. No hubo escasez de benefactores durante las primeras décadas, y la mayoría de las abadías cistercienses se convirtieron en propietarias de tierras a gran escala, distinguiéndose de los monasterios más antiguos sólo en que ellos explotaban sus propiedades principalmente con su propio trabajo en vez de arrendarlas. Además, teniendo en perspectiva sus propios objetivos, a menudo mostraban una despiadada indiferencia hacia los intereses de las gentes menos poderosas que se les interponían en el camino. Cuando no utilizaban encomenderos, fueran siervos o libres, a veces destruían las aldeas existentes para dejar vía libre a sus granjas, y echaban a los campesinos que las ocupaban, aposentándolos en otras partes. Las investigaciones de los asentamientos cistercienses del norte de Inglaterra han verificado los cargos que presentaba contra ellos Gualterio Map, el satírico del siglo XII: «Arrasan las aldeas y las iglesias y echan de las tierras a los pobres»[46]. Su preferencia por las propiedades rurales que pudieran trabajar ellos mismos les aportaban muchas donaciones de tierras vírgenes; pero donde no era así, no tenían es-

[46] R. A. Donkin, «Settlement and depopulation on Cistercian estates during the twelfth and thirteenth centuries», *Bulletin of the Institute of Historical Research* 33 (1960), págs. 141-165.

crúpulos en crear el tipo de propiedad que deseaban, recurriendo al despoblamiento. No se podía permitir que las reclamaciones de los campesinos obstruyeran la búsqueda de la soledad. El lado sórdido del ideal cisterciense era la arrogancia corporativa y el egoísmo institucional que a menudo aflige a las organizaciones religiosas.

En el transcurso del siglo XII, el propio ideal fue erosionándose gradualmente a medida que las primeras disposiciones de abnegación resultaban ser incompatibles con el proceso de expansión. Ya en vida de san Bernardo, se hizo necesario llegar a un arreglo respecto a la filosofía de la pureza económica: el rechazo a las rentas señoriales y de las iglesias y la dependencia exclusiva del trabajo monástico. La incorporación de la orden de Savigny al Císter en 1147, seguida de la absorción de la abadía de Cadouin, en Aquitania, y de sus dependencias, junto con sus dotaciones originarias, aportó enormes rentas manoriales, siervos encomenderos, iglesias y dotaciones parroquiales, que, sencillamente, no era práctico desechar. El propio Bernardo parece que aprobó una separación semejante de los principios de los fundadores en 1140 cuando negoció la absorción de la antigua abadía romana de Tre Fontane. El capítulo general autorizó también quedarse con su aldea, sus iglesias y sus diezmos[47].

Gran parte de la presión para que se llevaran a cabo los cambios pertinentes procedía de la necesidad de administrar con eficacia las posesiones rurales. Las donaciones realizadas de forma no sistemática daban como resultado propiedades diseminadas, algunas de las cuales se hallaban a distancias demasiado alejadas del monasterio para explotarlas con eficacia. Al principio, la solución a este problema se encontró en la venta de tales propiedades o en su permuta por otras tierras más cercanas a las granjas. El paso obligado a continuación fue la consolidación de estas propiedades con la compra de tierras que estuvieran situadas convenientemente. El capítulo general legisló repetida, pero inútilmente, contra esta línea de acción a partir de 1180. Las abadías que tenían grandes excedentes de productos agrícolas los vendían y compraban más tierras con las ganancias. De Clairvaux se apoderó un espíritu de empresa agresiva con el advenimiento, en 1193, del abad Guido, que aumentó enormemente las propiedades de la abadía en el sur de

[47] El capítulo general autorizó la retención de estas propiedades en 1153: Canivez, I, págs. 43-45, 51-52; véase el comentario de L. J. Lekai en *Cistercian Ideals and Reality,* ed. J. R. Sommerfeldt (Cistercian Publications, Kalamazoo 1978), págs. 4-26.

la Champaña comprando tierras, señoríos, molinos y siervos[48]. El mismo proceso se puede ver en funcionamiento en las abadías inglesas. Los abades de Quarr trabajaron con tesón por ampliar las propiedades de la abadía en la Isla de Wight mediante compras, permutas de propiedades más distantes en tierra firme y mediante la expropiación a los deudores que pudieran ser inducidos a entregar sus tierras, gravadas con hipotecas muy altas, a cambio de una asignación o una pensión vitalicia[49]. Después de 1228 adoptaron la costumbre de arrendar propiedades, incluyendo algunas urbanas que habían adquirido en Portsmouth, y en la economía de la abadía las rentas llegaron a ocupar un lugar creciente. Semejante tendencia se ha observado en el caso de la abadía de Sibton, en Suffolk, que adquirió propiedades urbanas en Dunwich y en Norwich[50].

Así pues, en la procedencia de sus ingresos, en su actitud ante la economía y en los métodos de sus negocios, los cistercienses llegaron a no distinguirse de los benedictinos más antiguos. La única diferencia era que éstos poseían en los hermanos legos una mano de obra móvil y doméstica, si bien no siempre domesticada, que fue un factor importante en el éxito de su economía. Incluso esta peculiaridad empezó a desvanecerse en el siglo XIV, en que disminuyó el ingreso de nuevos miembros procedentes del campesinado, y finalmente se agotó por completo. Habiendo comenzado como una rebelión contra las convenciones ancestrales de la vida monástica, el movimiento cisterciense fue adoptando gradualmente los modos institucionales que había criticado.

En un aspecto fue incluso más allá en el camino de acomodarse a los tiempos. La vocación inicial de Cîteaux había sido la de llamar a los hombres a la observancia primitiva de la Regla, en la que las tareas esenciales del monje eran la práctica sencilla de la plegaria litúrgica, el trabajo y el estudio. Había que crear un nuevo abismo entre el claustro y el mundo. Era un ideal que aceptaba el estudio en el sentido de la *lectio divina* de san Benito —el estudio de la teología ascética que proporcionara alimento para la meditación— pero que estaba en desacuer-

---

[48] R. Fossier, «La vie économique de l'abbaye de Clairvaux 1115-1471», *École de Chartes, Positions des thèses* (1949), págs. 57-63.

[49] S. F. Hockey, *Quarr Abbey and its Lands* (1970), págs. 72-94. C. H. Holdsworth observa la misma tendencia hacia el arriendo de tierras y la adquisición de siervos en *Rufford Charters,* I (Thoroton Society 1972), págs. XXXIII-LXXIX.

[50] *Sibton Abbey Cartularies and Charters*, ed. Philippa Brown (Suffolk Record Society 1985), págs. 121-122; cf. R. A. Donkin, «The urban property of the Cistercians in Medieval England», *ASOC* 15 (1959), págs. 104-131.

do con las miras intelectuales de las escuelas. La orden ejercía sobre la intelectualidad académica la fascinación de la renuncia. Pero en el siglo XIII la absorción de maestros de la universidad dentro de las filas de los monjes blancos comportó una suavización en el rigorismo primitivo, pues los hombres adiestrados en el ambiente liberal y de disputas de las escuelas no se desprendían de sus puntos de vista intelectuales cuando tomaban el hábito. Y así, por extraña paradoja, los cistercienses se convirtieron en los primeros monjes que instalaron colegios para sus miembros en las universidades.

El autor de este plan parece que fue Evrardo, abad de Clairvaux, que formuló el proyecto de instalar una pequeña comunidad de monjes estudiantes, con un mayordomo y dos *conversi,* en una casa que había adquirido la orden en París. Pero murió en 1238, antes de que la idea hubiera tomado alas, y recayó en Esteban de Lexington, graduado de Oxford y abad de Clairvaux, realizarla a gran escala y de forma permanente. En 1245 obtuvo del capítulo general la aprobación un tanto reticente, lanzó una apelación para obtener dotaciones, y adquirió terrenos cercanos a la abadía de San Víctor, justamente al sur del moderno Boulevard Saint-Germain, donde construyó nuevos edificios para un colegio monástico[51]. La casa, que estaba destinada a monjes que asistieran a las clases de la facultad de teología, permaneció bajo la jurisdicción del abad de Clairvaux, que nombraba al superior de la institución. Ya en 1250 los monjes estudiantes habían tomado posesión de sus nuevos alojamientos y seis años más tarde el primer cisterciense recibía el grado de maestro y empezaba a enseñar en la facultad.

Esta revolución en la filosofía de acción cisterciense parece que tuvo su origen en un reducido grupo de presión compuesto por graduados universitarios que consiguieron llevar a cabo sus planes con ayuda de amigos poderosos de la curia papal, de los cuales el más influyente era el cardenal cisterciense inglés Juan Tolet. Pero esto provocó un movimiento reaccionario en los abades más conservadores, para quienes se estaban traicionando los principios de la orden. Escribía el abad Arnulfo de Villers con acento lúgubre: «Hasta ahora no ha sido costumbre que los monjes abandonen sus prácticas claustrales, que son lo que más cuadra con su profesión, a fin de entregarse al estudio de las letras; como dice san Bernardo, los negocios del monje no son la enseñanza sino

[51] C. H. Lawrence, «Stephen of Lexington»; P. Dautrey, «Croissance et adaptation chez les cisterciens au treizième siècle: les débuts du collège des Bernardins de Paris», *ASOC* 32 (1976), págs. 122-198.

las lamentaciones»[52]. Arnulfo no quiso hacer ninguna contribución a la fundación del colegio. Los críticos exigían una víctima y, a pesar de los esfuerzos del cardenal Tolet por protegerlo, Esteban fue depuesto. Pero su caída no produjo un movimiento inverso en su línea de acción. Su colegio del Chardonnet en París siguió floreciendo, y en 1287 el capítulo general decretó que todas las abadías que tuvieran veinte monjes mantuvieran a uno de ellos en la universidad. Para entonces la orden tenía casas de estudio en las universidades de Oxford, Montpellier y Toulouse.

La entrada en el nuevo mundo escolástico de las universidades era una de las muchas formas en que se diluyeron los primitivos principios de Cîteaux dentro de la corriente de un ambiente social que se hallaba en pleno proceso de cambio. Después de 1230, era mucho más probable que entraran de frailes hombres que tenían aspiraciones intelectuales. Gracias a la fuerza de su organización y a su cohesión espiritual, la orden conservó niveles de observancia elevados en la mayoría de sus casas y, durante la mayor parte del siglo XIII, continuó atrayendo la admiración y el patrocinio de monarcas y de miembros de la alta aristocracia. Ricardo de Cornualles, hermano del rey Enrique III, dio con prodigalidad parte de su inmensa fortuna para fundar una abadía cisterciense en Hailes, que se convirtió en mausoleo para él y para su familia. En Francia, Luis IX y la reina madre, Blanca de Castilla, fundaron nuevas abadías y enriquecieron otras con generosas donaciones. La fundación regia más favorecida fue la abadía de Royaumont, cercana al señorío regio de Asnières-sur-Oise, que fue dotada en 1228, en cumplimiento de una manda dejada en su testamento por su padre, Luis VIII. Los monjes para poblarla fueron llevados desde Cîteaux. Luis IX demostró su ferviente devoción por los cistercienses de Royaumont ayudando personalmente en la construcción de los edificios y, siempre que le era posible, uniéndose a ellos en el coro y el capítulo[53].

La elevada reputación de la orden tuvo también su manifestación en el favor de los papas reformadores. Fue a los cistercienses a quienes acudió Alejandro III en busca de predicadores y misioneros para combatir la herejía albigense en el sur de Francia. Inocencio III confió la dirección global de la misión a Arnoldo Amaury, abad de Cîteaux. Pero fue significativo que el estilo pontifical de los abades cistercienses no consiguiera causar mucha impresión en los sectarios, cuyos dirigentes —los *perfectos*— so-

---

[52] C. H. Lawrence, «Stephen of Lexington»; en realidad el axioma era de Jerónimo.

[53] J. Richard, *Saint Louis, roi d'une France féodale* (París 1983), págs. 148-149.

bresalían por su ascetismo y pobreza así como por su habilidad en el debate. Antes de acabar el siglo XIII, se había perdido gran parte de lo que era distintivo en la vocación cisterciense. En sus momentos culminantes había llamado a la aristocracia y a la intelectualidad de Europa a una nueva aventura espiritual. Pero las actitudes acomodaticias que llegaron en el tren de la opulencia y de las influencias amortiguaron la voz. Estaba emergiendo una nueva clase intelectual en Europa que dirigía sus ojos hacia formas distintas de vida religiosa para el cumplimiento de sus ideales.

X

UN NUEVO TIPO DE CABALLERO

De todas las nuevas formas de vida monástica que surgieron del fermento religioso del siglo XII, ninguna fue más original ni posiblemente más paradójica que la de las órdenes militares. Éstas eran órdenes de caballeros dedicados a luchar contra el infiel y eran, al mismo tiempo, monjes de plena profesión. Parecía haber en ellos como una contradicción en los términos. Cierto que los escritores ascéticos eran muy dados a utilizar metáforas militares, pero la guerra a que se referían era el combate espiritual, no las guerras de este mundo. Los monjes y los clérigos tenían prohibido por el derecho canónico participar en cualquier derramamiento de sangre. ¿Cómo podían conciliarse con el Evangelio de la paz y el amor las luchas y las matanzas con armas reales? Profesionalmente el monje y el guerrero se situaban en polos opuestos. La avenencia entre estas ocupaciones, incompatibles entre sí, dentro de las órdenes de monjes combatientes sólo puede entenderse en el contexto del movimiento de cruzada del cual surgieron.

Los escrúpulos de la primitiva Iglesia respecto al tema de la guerra siguieron obsesionando la mente de los moralistas medievales y dejaron su marca en los penitenciales. Tal vez fuera necesaria la profesión de las armas en un mundo caído, pero era peligroso para el alma. Aunque en ciertas condiciones era lícito al cristiano involucrarse en la guerra, el individuo que actuaba así no quedaba exonerado de la culpa moral de matar a sus enemigos. A pesar de todo, había cometido un pecado que exigía arrepentimiento y satisfacción. Burcardo de Worms, canonista del siglo XI, dedica todo un capítulo de su *Decretum* a las penitencias

apropiadas a «los que cometen homicidio en guerra pública»[1]. El precio tradicional requería la realización de tres cuaresmas —tres períodos de penitencia que duraban, cada uno, cuarenta días— por cada víctima. Así, a pesar de que Guillermo el Conquistador había obtenido del papa la aprobación previa para invadir Inglaterra, un año después de Hastings llegó un legado papal que impuso penitencias cuidadosamente graduadas a todos los caballeros normandos y bretones que habían luchado en la batalla.

Lo que hizo posible la creación de instituciones híbridas como las órdenes militares fue el levantamiento de este estigma pecaminoso derivado de la realización de proezas con las armas. Tal cambio de actitud fue, de hecho, producido en el transcurso del siglo XI al surgir un nuevo ideal de caballero cristiano. La condición de caballero se metamorfoseó gradualmente: de ser un matón profesional que operaba al margen de la ley moral, se transformó lentamente, por medio de la teoría eclesiástica, en un guerrero cristiano que luchaba al servicio de la Iglesia. Podemos ver la génesis de este cambio ya en las fórmulas litúrgicas del siglo X para bendecir a los guerreros y sus armas[2]. Recibió también impulso de los primitivos movimientos pacifistas, como la paz de Dios, que fueron fomentados por los cluniacenses. Éstos fueron intentos de limitar la destrucción de las guerras privadas persuadiendo a los miembros de las clases caballerescas de que observaran ciertos códigos de conducta para con los no combatientes y que defendieran las propiedades de las iglesias. Los papas de la reforma del siglo XI, desde León IX a Gregorio VII, depuraron la idea de caballería ofreciendo privilegios espirituales a quienes usaran las armas en la defensa de San Pedro. Pero el agente decisivo que produjo el cambio fue la primera cruzada.

En un sermón predicado en Clermont el 18 de noviembre de 1095, el papa Urbano II llamaba a la caballería de Francia a una peregrinación armada a fin de rescatar Jerusalén y los otros santos lugares de las manos del infiel. A todos los que participaran les ofreció una indulgencia, es decir, una remisión de la penitencia canónica debida por los pecados. Aunque son inciertos los términos precisos de esta indulgencia, no hay duda sobre la interpretación aplicada a las indulgencias de las cruzadas

---

[1] *PL* 140, 770.

[2] C. Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens* (Stuttgart 1935), pág. 73. Esta obra seminal, traducida al inglés por M. W. Baldwin y W. Gofart, *The Origin of the Idea of Crusade* (Princeton 1977), contiene el mejor comentario moderno sobre la ética cambiante de la guerra en la Edad Media; pero véase la crítica de J. Riley-Smith en *The First Crusade and the Idea of Crusading* (1986), págs. 1-30.

por los teólogos y canonistas del siglo XII: sancionaban el principio de la guerra santa. En una guerra así, matar a un enemigo, siempre que fuera un infiel, no era un acto materialmente pecaminoso que requiriera penitencia; al contrario, era un acto totalmente meritorio que remitía el castigo temporal debido por el pecado. La muerte en esta guerra comportaba el premio del martirio. Escribía san Bernardo: «El caballero de Cristo no tiene por qué temer pecar al matar al enemigo: es el ministro de Dios para el castigo de los malvados. En la muerte de un pagano se glorifica al cristiano porque se glorifica a Cristo»[3].

La indulgencia de la cruzada representó un hito en la teoría medieval de la guerra cristiana. Proponía una nueva vocación al caballero cristiano. Desviaba los instintos agresivos y codiciosos de la aristocracia militar hacia la guerra santa contra el islam; y, al hacerlo así, santificaba la profesión de las armas. Las órdenes militares —sociedades de guerreros ascetas o de caballeros monjes— fueron el producto de este carácter distintivo de las cruzadas. Estaban dedicadas profesionalmente a la guerra santa, y en ellas encontraba su apoteosis la caballería cristiana. Ofrecían a los caballeros y a los hijos de los barones el cumplimiento de sus aspiraciones religiosas al convertirse en monjes sin tener que abandonar su entusiasmo por la actividad física o sus habilidades en la guerra a caballo. San Bernardo, que presidió sus comienzos, vio en ellas el medio ideal de salvación para los laicos que no mostraban ninguna aptitud para el tipo tradicional de vida monástica.

LOS TEMPLARIOS

Aunque la orden de los Hospitalarios tuvo una prehistoria más larga, la de los caballeros del Temple fue la primera que se constituyó como orden militar. Nació por las necesidades que tenía el reino latino de Jerusalén. Gracias, principalmente, a las divisiones existentes entre los estados musulmanes de Oriente Medio, la primera cruzada había acabado en un éxito espectacular. En 1099, después de capturar Antioquía, los francos asaltaron Jerusalén. Después de los éxitos militares, los jefes de los contingentes crearon un grupo de principados francos. Durante los siguientes veinte años estos territorios se extendieron y

[3] *De Laude Novae Militiae,* en *S. Bernardi Opera,* ed. J. Leclercq, C. H. Talbot y H. Rochais, III (Roma 1959), pág. 217. [En la edición bilingüe de los cistercienses de España (Madrid 1983), t. I, págs. 502-503. *N. del T.*]

consolidaron con posteriores conquistas. Pero el reino latino y sus principados satélites de Antioquía, Trípoli y Edesa mantenían sólo un tenue punto de apoyo en los bordes del mundo musulmán. Estaban sujetos a ataques periódicos de importancia creciente y sufrían escasez crónica de soldados. Al acabar la campaña muchos cruzados regresaron a su patria y las cruzadas posteriores hicieron poco para aprovisionar a los colonos francos. La mayoría de los peregrinos eran también aves de paso. Fue la imposibilidad de los colonos para patrullar los caminos y proteger a los peregrinos de los bandidos y de las incursiones musulmanas lo que convenció a un caballero de Champaña, Hugo de Payns, de formar una reducida milicia permanente para este cometido. Hacia finales del año 1119 él y otros ocho compañeros de ideas semejantes que residían en Jerusalén se constituyeron en una sociedad religiosa con la finalidad de defender a los peregrinos que iban de camino a los santos lugares. El rey Balduino II de Jerusalén, percibiendo evidentemente el valor potencial de esta pequeña asociación, los tomó bajo su protección y les asignó alojamiento en el palacio real, que estaba anexo al templo de Salomón.

Parece ser que desde un principio Hugo de Payns había imaginado que su grupo de caballeros estaría integrado por monjes soldados[4]. Emitían votos de castidad y obediencia, seguían una cierta forma de vida comunitaria, y asistían al oficio divino cantado por los canónigos regulares que atendían la iglesia del Santo Sepulcro. El proyecto era un claro desarrollo de la ideología de los cruzados, pues la cruzada era una peregrinación. En los estadios primitivos del movimiento puede que éste ofreciera perspectivas tentadoras de botín y de ganancias territoriales a algunos de los participantes; pero para otros, y para los eclesiásticos que lo predicaban, las recompensas que ofrecía eran principalmente espirituales. Era un ejercicio ascético, un acto supremo de renuncia personal que ofrecía satisfacción por los pecados. Las privaciones y los peligros del largo viaje a través de territorios hostiles eran sobrellevados con espíritu de mortificación. Las batallas y los asedios iban precedidos y acompañados por la oración y el ayuno. Era, de hecho, una forma de vida de penitentes, de duración limitada, emprendida por amor a Dios[5]. De esta manera el movimiento ponía en práctica,

---

[4] G. de Valous, «Quelques observations sur la toute primitive observance des Templiers», en *Mélanges Saint Bernard* (XXIVe Congrès de l'association bourguignonne des sociétés savantes, Dijon 1953), págs. 32-40.

[5] J. Riley-Smith, «Crusading as an act of love», *History,* LXV (1980), págs. 177-192.

aunque de distinta manera, el principio esencial del monacato. Sólo se requería salvar un pequeño escollo mental para darle una forma institucional permanente.

Así pues, en el otoño de 1127 Hugo de Payns se puso en camino hacia Roma con algunos de sus compañeros a fin de conseguir autorización para su novedosa institución monástica. Para darles contestación se les remitió a Troyes, donde se reunió un concilio en 1128, bajo la presidencia del legado papal Mateo de Albano. El concilio aprobó el proyecto y se confió a san Bernardo la redacción de una regla apropiada. La Regla del Temple debe mucho a la Regla benedictina, de la cual se aprecian resonancias verbales, y también a la práctica de los cistercienses. Muestra trazas, también, de la espiritualidad agresiva y elitista, que es una característica muy señalada del primitivo movimiento cisterciense: «Si un caballero de la masa de perdición humana desea renunciar al mundo...»[6]. Así reza la fórmula para la recepción de los novicios, haciéndose eco de la invectiva de Bernardo contra la llamativa panoplia de los caballeros seculares.

La observancia prescrita por la Regla es perseverantemente monástica y cenobítica. Los caballeros están ligados por votos de pobreza personal, castidad y obediencia. Han de vestirse sobriamente, llevar el pelo corto y evitar toda relación con mujeres; la túnica blanca que visten ha de ser un signo externo de castidad. Duermen totalmente vestidos en un dormitorio común y comen en un refectorio también común. Han de asistir al canto de maitines y de todas las horas canónicas; pero se hace excepción con quienes se hallan lejos en servicio activo o cansados por las actividades militares. A éstos se les permite recitar padrenuestros en lugar de los oficios. Siendo legos, está claro que se espera de ellos que oigan los oficios, no que los canten; ésta había de ser la función de los clérigos ligados a la orden. De manera semejante, la Regla no prevé la lectura individual. Eso sí, durante las comidas y durante las asambleas, los hermanos escuchan la lectura que les recita un clérigo. Están ligados por el régimen monástico de ayunos y vigilias, con cierta relajación necesaria por las exigencias de sus funciones militares. Comen dos veces al día y se les permite la carne tres días a la semana. Otra característica común del horario monástico, incluida con ciertas modificaciones, es el capítulo de culpas, que ha de celebrarse semanalmente los domingos, siempre que residan juntos al menos cuatro hermanos[7].

---

[6] H. de Curzon, *La Règle du Temple* (París 1886), c. 11, pág. 23.

[7] *Ibid.*, pág. 215.

Socialmente la orden reproducía la estructura de clases de la sociedad secular. Había dos clases de hermanos: los caballeros, que eran reclutados de entre las filas de la aristocracia militar, y los sargentos o servidores, de origen más humilde. Al principio, para los oficios litúrgicos y sacramentales los hermanos dependían de canónigos regulares o de miembros del clero secular. Pero después de que la orden consiguió reconocimiento oficial, reclutaba capellanes propios, que se incorporaban plenamente como miembros ordenados. En sus casas había empleo también para un número creciente de auxiliares, como cocineros, siervos y artesanos.

Al principio, la atracción de nuevos miembros hacia una clase tan novedosa de vocación monástica y la necesidad de dotaciones requirieron esfuerzos propagandísticos especiales. Hugo de Payns, en una carta escrita para confortar a los hermanos que habían regresado a Jerusalén, hace referencia a los críticos de su profesión que cuestionan la legitimidad de una institución de monjes guerreros: sutiles tentadores que presionan a los caballeros de Cristo para que depongan las armas[8]. Para confundir a tales críticos y hacer publicidad de la nueva orden, Bernardo escribió uno de sus opúsculos más cargados de propaganda emocional, *Las glorias de la nueva milicia*[9]: «Ha corrido por todo el mundo la noticia de que ha surgido recientemente una nueva clase de milicia que lucha contra la carne y la sangre así como contra los espíritus de la maldad en los altos lugares». Habitan en el templo de Salomón y su modo de vida presenta todas las señales de la perfección evangélica. «Qué dichosos son los mártires que mueren en la batalla. Regocíjate, valiente atleta, si vives y vences en el Señor; pero exulta y gloríate aún más si hubieras de morir y unirte al Señor».

Bernardo apelaba aquí a las mismas convicciones y emociones que movían a los hombres a ir a la cruzada, suscitando el mismo tipo de apasionamiento. Entraron a raudales nuevos miembros y donaciones de tierras, y la pequeña hermandad de Hugo se convirtió en una orden internacional grande y opulenta. En 1139 Inocencio II emitía la bula *Omne datum optimum,* que aprobaba la Regla y daba a la orden del Temple una posición privilegiada. Se le permitía tener sus propios oratorios y lugares de enterramiento, quedaba exenta del pago de diezmos y apartada de la jurisdicción de los obispos locales, estando sujeta directamen-

---

[8] J. Leclercq, «Un document sur les débuts des Templiers», *Revue d'histoire ecclésiastique,* LII (1957), págs. 81-90.

[9] *S. Bernardi Opera,* III, págs. 213-239.

te al papa. A medida que adquiría propiedades rurales, erigía casas e iglesias en Occidente. Ya a mediados del siglo XII, estaba articulada su constitución. El superior de la orden era el gran maestre, al que todos los hermanos prestaban juramento de obediencia absoluta. Era elegido por un capítulo general constituido especialmente. Las tierras y casas de la orden estaban divididas en provincias, cada una de las cuales estaba dirigida por un maestre y un comandante. A la casa individual se la llamaba preceptoría y a su superior preceptor. Probablemente muchas de estas preceptorías eran de dimensiones bastante modestas, albergando sólo a un puñado de caballeros; eran no tanto asentamientos militares como puestos de administración de las propiedades y de traslado de las ganancias a los hermanos combatientes de Oriente.

La idea de una orden de monjes combatientes, una vez que consiguió aceptación y la bendición oficial, resultó infecciosa. Surgieron otras órdenes de caballería, inspiradas en el ejemplo de los templarios. En España y Portugal, donde la reconquista de la península a los moros era su principal preocupación política, se formaron las órdenes de Calatrava y Alcántara avanzado el siglo XII y adoptaron muchas características de la observancia de los templarios. La orden de Santiago fue otra hijastra espiritual de los templarios, aunque no era tanto una orden religiosa como una piadosa cofradía de caballeros, cuyos miembros seguían viviendo como hombres casados. Sin embargo, la orden contemporánea y rival más ilustre de la institución templaria fue la de los Hospitalarios o caballeros de San Juan de Jerusalén.

LOS HOSPITALARIOS

Empezaron como una hermandad que atendía un hospicio para peregrinos pobres y enfermos en Jerusalén. Unos veinticinco años antes de que se emprendiera la primera cruzada, un grupo de mercaderes piadosos de Amalfi había construido, o tal vez sólo restaurado, el monasterio benedictino de Santa María de los Latinos en un emplazamiento adyacente al Santo Sepulcro. A fin de atender al flujo creciente de peregrinos, los monjes construyeron un hospicio, dedicado a san Juan Bautista[10]. Este hospicio estaba regentado por una hermandad cuyos miembros, al igual que los monjes, eran italianos y emitían votos mo-

[10] Para el origen y la constitución de los hospitalarios, véase J. Riley-Smith, *The Knights of St John in Jerusalem and Cyprus 1050-1310* (1967).

násticos. En 1099, cuando los cruzados tomaron Jerusalén, el maestre de esta institución era italiano, probablemente de Amalfi, y se llamaba Gerardo. Gerardo tenía una visión clara de buen administrador y aprovechó las oportunidades que se le brindaron con la conquista de los francos. Convenció al primer gobernante del estado latino, Godofredo de Lorena, y a su sucesor, el rey Balduino I, de que dotaran al Hospital con tierras y propiedades urbanas en los territorios recién conquistados. También extendió su organización estableciendo hospitales filiales en puertos de Italia y del sur de Francia o cerca de ellos, desde los cuales se embarcaban los peregrinos para Tierra Santa. La hermandad del Hospital empezaba ahora a atraer donaciones sustanciosas de tierras en Italia, España y Francia. El patriarca latino de Jerusalén, también italiano, le concedió la exención de pago de diezmos sobre sus propiedades. En 1113 Gerardo consiguió obtener del papa Pascual II una bula que reconocía a los hospitalarios como orden específica, regida por su propio maestre y sujeta directa y únicamente a la jurisdicción del papa.

La Regla de los hospitalarios, del siglo XII, aunque no puede datarse con certeza, se inspiraba en la Regla de san Agustín, y las observancias de la orden eran las de los canónigos regulares. Al principio no fue una orden militar. Fue primariamente una organización de caridad dedicada al cuidado de peregrinos enfermos e indigentes. Entre sus miembros se incluían tanto hermanos legos como clérigos, pero no guerreros profesionales todavía. La decisión de asumir funciones militares fue adoptada por Raimundo del Puy, que sucedió a Gerardo como maestre a la muerte de éste, en 1118. Como francés, no debió de ser insensible ante el ejemplo presentado por la orden del Temple, recién fundada por los caballeros de Champaña. Pero lo que prevaleció en él para cambiar de dirección fueron, al parecer, las necesidades militares de *Outremer*. Los principados latinos sufrían escasez crónica de soldados cualificados. Había necesidad urgente de reforzar la capacidad defensiva con un ejército permanente de profesionales. Éste era precisamente el servicio que podía proporcionar una orden militar que estuviera suficientemente bien dotada y que atrajera nuevos miembros de calidad reconocida en ultramar. Los hospitalarios fueron, así, arrastrados a funciones militares activas por la delicada situación de la sociedad a la que servían. Parece que todo empezó en 1123, cuando un grupo de hermanos formó urgentemente un cuerpo de soldados a caballo para ayudar a repeler la invasión fatimí procedente de Egipto. Después de esto se les encomendó un número creciente de misiones militares paralelamente a los templarios. Empezaron a proporcionar contingentes armados para las campañas del

rey y se les llamaba para guarnecer castillos. En 1136 el rey Fulco les confió el castillo recién construido de Bethgibelin, que dominaba los accesos al puerto musulmán de Ascalón; y el conde Raimundo de Trípoli les encargó la guarnición de la gran fortaleza fronteriza de Crak de los Caballeros. La orden poseía veinticinco castillos en Palestina ya en 1180.

La nueva orientación de la orden bajo Raimundo de Puy implicaba la necesidad de un contingente regular de caballeros. Vino a parecerse a los templarios en el aspecto de que sus miembros se dividían en caballeros, sargentos y clérigos. Tenía asimismo criados contratados para las labores domésticas. Al igual que los templarios, también los caballeros del Hospital eran monjes legos, ligados por votos de pobreza personal, castidad y obediencia. Llevaban vida de comunidad y seguían la práctica monástica plena de los oficios corales, que eran cantados por los capellanes. Su insignia específica era la cruz blanca que llevaban en la capa y que se correspondía con la cruz roja que llevaban los templarios. Ya a mediados del siglo la orden había adquirido una red de establecimientos y de vastas propiedades rurales en muchas partes de Europa. Sus posesiones se dividían en provincias —llamadas prioratos— y comandancias, y todos los años se exportaba una parte sustanciosa de su producción para sostener a los hermanos que combatían en *Outremer*. El gobierno central de la organización, que estaba en manos del gran maestre, asistido por un prior y cinco oficiales mayores, radicó en Jerusalén hasta 1187. A consecuencia de la desastrosa batalla de Hattin, en ese año, y del colapso del reino latino, el Hospital trasladó su cuartel general al castillo de Margat, en la frontera de Trípoli.

DECADENCIA Y DESAPARICIÓN

Las órdenes militares fueron productos del movimiento de las cruzadas durante los siglos XII y XIII. Personificaban el impulso agresivo y la expansión tenaz del cristianismo de Occidente. Los caballeros del Temple y los de San Juan encontraron su identidad como defensores de los estados latinos de Oriente frente a los contraataques del islam; y sus fortunas crecían y decrecían inevitablemente con el ascenso o la decadencia de *Outremer*. Habían nacido en la euforia que acompañó y siguió a la primera cruzada. El fracaso de las cruzadas posteriores para socorrer al reino latino, que culminó con la caída de Acre en manos de

los musulmanes en 1291, y la decepción generalizada con el ideal de las cruzadas los privó de su principal razón de ser. Su delicada situación quedó simbolizada en el hecho de que los grandes maestres de ambas órdenes fueron heridos gravemente en el asalto final a la ciudad. El desastre los dejó expuestos a la animosidad de la gran cantidad de críticos que se habían concitado. Los hospitalarios empezaron una nueva vida al arrebatar a los griegos la isla de Rodas en 1308 y hacer de ella su nuevo cuartel general. En cualquier caso, nunca habían abandonado su tarea pacífica de sostener hospitales con hombres y suministros, y esto les proporcionó una función social más duradera. Los templarios sufrieron un destino más desdichado.

Por medio de su vasta organización internacional, que estaba involucrada en el traslado regular de grandes sumas de dinero a Oriente, los templarios habían adquirido un papel secundario como banqueros internacionales. Financiaban las cruzadas, pactaban con los viajeros acuerdos crediticios y prestaban dinero a los reyes. Proporcionaron servicios de banca tanto al rey de Inglaterra como al de Francia. En Londres el New Temple, erigido por la orden cerca de la orilla del Támesis, fue utilizado por la hacienda regia en el siglo XIII como almacén de las rentas públicas. En París el Temple desempeñó una función semejante para el rey de Francia. Los hermanos militares no sólo ofrecían fortalezas para depositar el dinero como en cajas fuertes, también proporcionaban una especie de servicio medieval, como si de una empresa de seguridad se tratara, para guardarlo cuando alguien realizaba un viaje. Pero estos servicios no contribuyeron en absoluto a congraciar a la orden con la opinión pública. Su arrogancia corporativa era notoria. Su exención de toda jurisdicción excepto de la del papado alejó de ella a la jerarquía eclesiástica y la apartó de cualquier forma de control secular. Sus vastas riquezas territoriales la convirtieron en presa tentadora para el monarca indigente. Cuando Felipe IV la atacó en 1307, la orden encontró pocos amigos que intercedieran por ella. La destrucción de la orden por Felipe fue ejecutada con implacabilidad, cinismo y crueldad consumados, comparables a las vilezas de los estados policiales modernos: redadas al amanecer, coacciones a los prisioneros por medio de amenazas y torturas, confesiones absurdas arrancadas al gran maestre y a otros, y la quema de aquellos que se retractaban. El tímido intento del papa Clemente V por llevar a cabo una investigación independiente quedó en agua de borrajas; y el acercamiento de un ejército real fue suficiente para convencer al papa de que promulgara una bula, el 22 de marzo de 1312, que declaraba la disolución de la orden. Sus propiedades fueron

transferidas a los hospitalarios, pero la parte del león se la quedó la corona francesa[11].

A la tragedia que se apoderó del Temple contribuyeron múltiples factores: el crecimiento del absolutismo regio, la debilidad del papado y, no en menor medida, la conducta irresponsable de los propios templarios. Pero en cierto sentido fueron las víctimas naturales del fracaso de los estados que tuvieron su origen en las cruzadas, con cuyo destino se habían identificado. Esto no significaba, sin embargo, que la sociedad de Occidente hubiera rechazado el ideal de la cruzada. Había todavía trabajo para una orden militar. Los caballeros de la orden Teutónica, que había sido creada a raíz de la tercera cruzada, hallaron nuevo campo para sus actividades en la conquista de los prusianos, que eran paganos. Después de la caída de Acre, trasladaron su cuartel general a Venecia y luego a Marienburg, cerca de Danzig, y se convirtieron en la cabeza de lanza de la penetración alemana en las tierras del Báltico, convirtiéndose durante este proceso en el poder territorial más importante de Europa oriental.

---

[11] El episodio está admirablemente reconstruido por Malcolm Barber, *The Trial of the Templars* (1978).

XI

MONJAS Y SIRVIENTAS

EL PROBLEMA DE LAS MONJAS

«Finalmente», escribía un canónigo de Lieja en el siglo XII, «nos referiremos a las mujeres que llevan vida eremítica y que están en proceso de convertirse en monjas consagradas, y a aquellas que toman dulcemente el yugo de Cristo, junto a hombres consagrados o bajo su guía»[1]. Pero el suplemento que promete para su opúsculo sobre *Las órdenes y las vocaciones en la Iglesia* o nunca lo escribió o se ha perdido. Es una lástima porque los puntos de vista del canónigo sobre el lugar de las mujeres en el movimiento monástico habrían sido instructivos, sobre todo porque residía en Lieja, donde las mujeres desempeñaron un papel inusitadamente prominente en la vida religiosa de su tiempo. Pocas mujeres escribían específicamente sobre la vida religiosa, y esto hace que sea difícil penetrar en el mundo intelectual de los monasterios femeninos. Aparecía de vez en cuando alguna profetisa, como santa Hildegarda de Bingen, cuyas revelaciones místicas se propagaron desde Renania a otras partes de Europa a través de voluminosa correspondencia. Pero es escaso este tipo de narrativa que nos hable de la vida interna de muchas instituciones de hombres. Mayormente, las experiencias de las mujeres religiosas de la Edad Media nos las transmiten varones célibes; y éstos rara vez son portavoces idóneos.

---

[1] *Libellus de Diversis Ordinibus et Professionibus qui sunt in Aecclesia,* ed. G. Constable y B. Smith (1972), pág. 5.

Los monasterios femeninos de la Alta Edad Media no sólo ofrecían a las mujeres la oportunidad de seguir la vida ascética, atraían dotaciones porque realizaban una importante función social al proporcionar refugio a las hijas y viudas aristócratas para las que no se podía encontrar matrimonio adecuado. Las mujeres que entraban en ellos, y las familias que las llevaban allí, esperaban que disfrutarían de la compañía de las de su propia clase. Eran, pues, comunidades aristocráticas y socialmente exclusivistas. Si se admitían en ellos a muchachas de origen humilde, era sólo en calidad de sirvientas. La superiora de Remiremont, en Lorena, decretó que antes de que el monasterio aceptara a una muchacha de linaje desconocido, había que pedir a tres caballeros conocidos del convento que testificaran bajo juramento que tanto el padre como la madre eran descendientes de familias de caballeros sin tacha[2].

En cualquier caso, la necesidad de que las postulantes aportaran una dote para su mantenimiento en la vida religiosa debía de representar un obstáculo para que fueran admitidas las mujeres de familias que no poseyeran tierras. Los canonistas aceptaban la licitud de la costumbre inveterada según la cual se ofrecían al monasterio donaciones de propiedades para ayudar a cubrir los costes de alimentación y de vestido de un nuevo miembro; pero imponer la donación como condición para ser admitido era simonía. «Una cosa es hacer una oferta voluntaria y otra pagar un impuesto», decía Graciano[3]. El concilio lateranense de 1215 señalaba los monasterios femeninos como transgresores comunes: «La mancha de la simonía ha infectado de tal forma a muchas monjas que apenas ninguna es recibida como hermana sin pagar nada»[4]. Tal depravación había de ser castigada expulsando a las transgresoras para que hicieran penitencia en una orden más austera. No obstante, dijeran lo que dijeran los decretistas, muchas fundaciones de mujeres de los siglos XI y XII eran reducidas y estaban pobremente dotadas. No podían permitirse aceptar nuevos miembros si no llevaban consigo rentas adicionales. Así que resultaba imposible hacer cumplir la prohibición de hacer donaciones o contratos para asegurarse la admisión[5].

En consecuencia, la gran mayoría de las monjas procedía de familias aristocráticas o de caballeros. Hildegarda defendía esta exclusivi-

---

[2] M. Parisse, *Les nonnes au Moyen-Âge* (Le Puy 1983), pág. 132.

[3] *C. 2 D causa I Q.ii.*

[4] Mansi, XXII, pág. 1051; *C. 40 X, De simonia, V, 3.*

[5] J. H. Lynch, *Simoniacal Entry into Religious Life 1000 to 1260* (Ohio 1976), págs. 203-224. Este estudio proporciona un examen de la legislación sobre este asunto y los problemas para hacerla cumplir.

dad, que seguía siendo una característica de la mayoría de los monasterios femeninos en el siglo XII: «¿Qué hombre mantendría a todo su rebaño en un solo redil? Debía haber separación; de otra manera, si se juntan personas distintas, el rebaño puede quedar destrozado en pedazos por el orgullo de quienes son socialmente superiores y la vergüenza de quienes son de distinto grado, pues Dios distingue entre las personas tanto en la tierra como en el cielo»[6]. Esto último era una réplica a una ingenua observación de la abadesa de Andernach en el sentido de que el Señor había escogido a pobres pescadores para fundar su Iglesia y de que el bienaventurado Pedro también había confesado que Dios no hacía acepción de personas.

En los monasterios en que se pueden obtener relaciones de profesas, las investigaciones han revelado que una proporción significativa de las mismas correspondía a mujeres que o bien estaban casadas o eran viudas[7]. Algunas de las que tomaban el velo en vida de sus maridos eran víctimas de la partida de ajedrez matrimonial jugada por la aristocracia en busca de descendencia masculina. Otras se habían refugiado en el monasterio huyendo de un matrimonio que se había vuelto intolerable. Otras eran esposas de hombres que habían entrado también en religión después de haber obtenido el consentimiento de sus consortes. En la mayoría de los casos, a excepción del último, probablemente no era el sentido de la vocación el motivo principal para entrar en la vida religiosa.

En el mundo germánico primitivo las mujeres nobles gozaban de una categoría política más elevada y de un poder mayor para disponer de sí mismas y de sus propiedades que en épocas posteriores. Esta independencia relativa queda reflejada en el gobierno magistral de los monasterios dúplices llevado a cabo por las abadesas de sangre real de la Galia merovingia y de la Inglaterra anglosajona. Regían tanto a los hombres como a las mujeres de sus comunidades, con la seguridad de que era un derecho de nacimiento. Pero en el mundo distinto de los siglos X y XI disminuyó la independencia de las mujeres, tanto fuera como dentro del claustro. Una sociedad aristocrática, cuyas disposiciones legales y maneras de pensar estaban condicionadas por el enfeudamiento militar, reducía a las mujeres a un

---

[6] *Epistolae, PL* 197, 337-338.

[7] Véase J. Verdon, «Les moniales dans la France de l'Ouest aux XIe et XIIe siècles», en *Cahiers de civilisation médiévale*, XIXe année, núm. 3, 1976, págs. 247-263. Los resultados de J. Verdon fueron que en Ronceray las viudas y casadas comprendían el 30 por ciento de la comunidad; en la Santísima Trinidad, Caen, el 25,9 por ciento de las que tenían nombres identificables; en Marcigny sumaban más de la mitad de las profesas en el período 1055-1136 y de las cuales se podía averiguar el nombre.

papel de estricta subordinación. Además, la inferioridad de su categoría estaba reforzada por el chauvinismo masculino de la Iglesia latina. Estaban limitados a los hombres no sólo los actos sacramentales sino también todas las funciones eclesiásticas, incluida la enseñanza. ¿No había dicho el autor de la epístola a Timoteo: «Que la mujer aprenda en silencio, con toda sumisión. No permito que la mujer enseñe ni que domine al hombre»? Los clérigos, a los que se exigía *ex professo* que fueran célibes, acentuaban la debilidad moral e intelectual del sexo femenino. La literatura ascética estaba escrita mayoritariamente por hombres y, para el asceta varón, la mujer se presentaba primariamente bajo la apariencia de la tentadora. Paradójicamente, la elaboración del culto a la Santísima Virgen no hizo nada para contrarrestar esta imagen, pues la doctrina de la Inmaculada Concepción, que iba ganando terreno en este período, la eximía de la mancha y de las consecuencias del pecado original y, por ello, la apartaba de las experiencias normales de la raza humana.

Este cambio en la posición de las mujeres quedaba reflejado en su función decadente en el mundo monástico. Ya en el siglo x habían desaparecido del mapa muchas de las primitivas abadías femeninas. De algunas se habían hecho cargo canónigos[8]. Sobrevivían casas de canonesas y de vez en cuando se hacía alguna fundación, porque las fundaciones seguían cumpliendo una función social para la alta aristocracia, que sentía la necesidad de dar protección y supervisión a las mujeres de su familia que no estaban casadas. Así, en la Germania del siglo x la dinastía otoniana mostró un activo interés por los monasterios femeninos de Herford, Gandersheim y Quedlimburgo, que albergaban a las hijas de la aristocracia sajona y estaban regidas por princesas reales. Quedlimburgo, fundación de la reina Matilde, madre de Otón I, se convirtió, de hecho, en el mausoleo escogido por la dinastía. Consideraciones semejantes movieron a la condesa de Anjou en 1028 a fundar el aristocrático monasterio de Ronceray, en Angers. Pero los monasterios dúplices de épocas anteriores desaparecieron bajo una oleada de desaprobación clerical. Cuando reaparecieron en el siglo xi, la forma se había transformado: las abadesas o prioras no tenían jurisdicción sobre los monjes; las monjas estaban sujetas a la supervisión de los fundadores varones o a los delegados nombrados por ellos.

De hecho, las mujeres no desempeñaron ningún papel activo en las iniciativas que pusieron en marcha los más notables resurgimientos as-

---

[8] Sobre este punto, véase Mary Skinner, «Benedictine Life for women in Central France, 850-1100», en *Distant Echoes: Medieval Religious Women,* ed. J. A. Nichols y L. T. Shank (Cistercian Publication, Kalamazoo 1984), pág. 90.

céticos de los siglos x y xi. Éstos fueron movimientos iniciados y conducidos por hombres y patrocinados por personas que estaban interesadas en la creación de monasterios masculinos. Las casas de mujeres fundadas a su sombra fueron escasas e irrelevantes comparadas con la plétora de importantes fundaciones para monjes. No era necesariamente que las mujeres se sintieran menos atraídas por la vida religiosa, ni siquiera que sus circunstancias sociales imposibilitaran tales iniciativas. El problema radicaba en parte en la mentalidad de los reformadores monásticos, que consideraban el contacto con las mujeres como un riesgo para su alma que había que evitar a toda costa; por eso eran renuentes a asumir la responsabilidad de dirigir a monjas.

La otra cara del problema era la actitud de los patronos laicos. El donante laico que dotaba un monasterio esperaba recoger la cosecha de beneficios espirituales por su donación y, de éstos, el más valorado era uno que las mujeres no podían proporcionar: las mujeres no podían celebrar misa. La piedad medieval acentuó cada vez más el valor expiatorio de la misa. Por eso, al convertirse en práctica normal la ordenación de monjes profesos como sacerdotes, y la institución de la misa privada los capacitaba a todos para ofrecer misa todos los días, los patronos se mostraban cada vez más deseosos de favorecer a las comunidades de monjes, que intercederían continuamente con los méritos de la pasión de Cristo en favor de sus olvidadizos benefactores.

El papel de subordinación de las mujeres en el resurgimiento monástico es evidente en la primera fundación cluniacense para monjas. Ya llegó tarde, cuando, efectivamente, el imperio cluniacense contaba por cientos sus colonias. En realidad el movimiento se acercaba a su punto culminante cuando san Hugo decidía, en 1056, crear una casa para mujeres en Marcigny, en la región de Autun. Persuadió a su hermano, el conde Godofredo de Semur, para que aportara las tierras necesarias. La *pietas* familiar fue el motivo más notable: la finalidad primaria de Hugo era proporcionar un retiro religioso para su propia madre y para las esposas y parientes de los hombres a quienes había convencido para que se hicieran monjes en Cluny.

Marcigny fue una institución de noventa y nueve monjas encabezadas por una priora claustral: el cargo de abadesa quedó reservado para la Santísima Virgen en persona, en señal de lo cual se dejaba siempre un sillón abacial vacío para ella en el coro[9]. Habían de seguir las cos-

[9] G. de Valous, *Le monachisme clunisien* (Ligugé, París 1935), I, pág. 383. Sobre Marcigny, véase también N. Hunt, *Cluny under St Hugh 1049-1109* (1967), págs. 186-194; P. Schmitz, *Histoire de l'ordre de Saint-Benoît,* VII (Maredsous 1956), págs. 73-74.

tumbres de Cluny, con la condición de que las monjas debían observar estricta clausura en todo tiempo. La casa tenía algunas características de los monasterios dúplices, pues Hugo instituyó una pequeña comunidad de doce monjes en las cercanías para que les proporcionara los servicios sacramentales necesarios y les administrara sus negocios. Pero el espíritu de la fundación era muy distinto del de los monasterios dúplices de tiempos precedentes: las monjas estaban bajo la supervisión del prior, que era el director de ambas comunidades y que era nombrado por el abad de Cluny. Marcigny fue en sus orígenes un monasterio aristocrático y así siguió. La condesa Adela de Blois, hija del Conquistador y madre del rey Esteban, que había heredado la voluntad de mando de su padre, fue uno de los diversos miembros de las dinastías reinantes que tomaron allí el velo. No obstante, Hugo juzgó claramente inapropiado que a las damas se les permitiera administrar sus propios asuntos y organizar su propia vida religiosa sin supervisión masculina.

Marcigny, con su rígida clausura —la «jocunda prisión» de Pedro el Venerable— y su estricta regla de vida, fue el prototipo de un cúmulo de monasterios femeninos cluniacenses fundados en Francia, Italia, Inglaterra y Germania durante los cincuenta años siguientes. Muchos de ellos eran pequeños. Ninguno recibió las generosas dotaciones de las grandes abadías de hombres. El propio Marcigny se encontraba en apuros económicos cuando pidió ser admitida en él la madre de Pedro el Venerable. Se esperaba, naturalmente, que cada postulante llevara una dote consigo cuando ingresaba, pero las monjas no podían apelar a la generosidad de los patronos tan fácilmente como los hombres. No obstante, a pesar de su modesta escala, estas casas satélites del imperio cluniacense contribuyeron a satisfacer las aspiraciones religiosas de las mujeres que deseaban una forma de vida más retirada y devota de la que podían encontrar en las casas más antiguas de canonesas como Faremoutiers o Essen.

Se podía percibir cada vez más una demanda generalizada y creciente de nuevas formas de vida monástica adaptadas a las necesidades de las mujeres, sobre todo en el norte de Europa. Después de todo, san Benito había legislado para hombres. «¿Qué previsiones habría hecho para las mujeres si hubiera dejado una Regla para ellas al igual que para los hombres?», reflexionaba Eloísa. En 1129 las monjas que estaban a su cargo y ella misma habían aceptado la invitación de Abelardo para ocupar las instalaciones vacías del Paráclito, en los bosques de Champaña, después de perder su casa de Argenteuil. Fue la insistencia de Abelardo lo que la había movido a tomar el velo en Argenteuil después de

que su amor acabara en tragedia. En estos momentos Eloísa, en su calidad de priora, escribía a Abelardo, como refundador de su comunidad, para pedirle que prescribiera una Regla apropiada para mujeres[10].

La Regla benedictina, explicaba Eloísa, no podía ser observada por las mujeres en todos sus puntos. Sus instrucciones sobre el vestido eran inaplicables a ellas, así como también lo eran las referencias al trabajo manual: no era tarea de monjas trabajar en el campo. Además, ¿cómo podía realizar una mujer los deberes que la Regla impone al abad? No estaría bien y sería peligroso que sentara huéspedes a su mesa, particularmente si eran varones. En general, argumentaba, las mujeres eran más frágiles, y las asperezas de la Regla debían ser mitigadas para acomodarlas a ellas: «Ya es suficiente que vivamos en continencia y sin posesiones, totalmente ocupadas en el servicio de Dios, y al hacerlo así nos igualamos a los propios dirigentes de la Iglesia o a los laicos religiosos o incluso a los que se llaman canónigos regulares». Al igual que a ellos, a las monjas debería permitírseles comer carne, beber un poco de vino y llevar ropa de lino en contacto con la piel.

Abelardo respondió a esta apelación con dos largas cartas incoherentes e instructivas[11]. Sobre la comida, el ayuno y las vigilias concedía que fueran mitigados: lo que importaba era la moderación en todo. Sin embargo, no les permitía que bebieran vino: «cosa turbulenta y sensual, totalmente contraria tanto a la continencia como al silencio». Si habían de beberlo, que estuviera diluido con un cuarto de agua por lo menos. En cuanto al resto, sus prescripciones reflejan las preocupaciones y los supuestos que eran comunes a los reformadores monásticos de la época. La estricta clausura, el silencio constante y la situación de alejamiento del mundo eran esenciales para la vida religiosa. Había que acabar con los monjes que, so pretexto de hospitalidad, convertían en una ciudad la soledad que buscaban: «así, han regresado al mundo o, más bien, han llevado el mundo a ellos». La vocación religiosa era una llamada al yermo. Abelardo compartía también las ideas de sus contemporáneos sobre la necesidad de proporcionar apoyo y supervisión masculinos a las insti-

---

[10] El texto de la carta de Eloísa y las respuestas de Abelardo han sido editados nuevamente por J. T. Muckle y T. P. McLaughlin en *Mediaeval Studies* (Instituto Pontificio de Toronto), XVII (1955), págs. 240-281; y XVIII (1956), págs. 241-292. Para una buena traducción moderna al inglés, véase Betty Radice, *The Letters of Abelard and Heloise* (Penguin 1974), págs. 159-269. Algunos historiadores han cuestionado la autenticidad de la carta. Auténtica o no, representa los puntos de vista del siglo XII sobre la función de las mujeres en la vida religiosa.

[11] Radice, págs. 180-269.

tuciones de mujeres. La reclusión de las monjas había de estar protegida por una casa de monjes contigua. Las monjas deberían tener su propia superiora, pero ambas comunidades habían de estar sujetas al superior de la casa de los hombres.

Los problemas que Eloísa planteaba a Abelardo eran experimentados por otros fundadores de nuevas órdenes en los siglos XI y XII. La presencia de numerosas mujeres en su entorno obligó a Roberto de Arbrissel a proporcionarles una residencia estable en Fontevrault. Al mismo problema se enfrentó Norberto de Xanten. Las mujeres respondían con la misma pasión que los hombres a las nuevas ideas de *vita apostolica:* era la llamada a abrazar la pobreza voluntaria y la vida eremítica. Los predicadores del nuevo movimiento ascético que buscaban la soledad en los bosques de Craon y de Coucy se encontraron a sí mismos como centros de las colonias de apasionados discípulos de ambos sexos. Pero era inconcebible que se permitiera a las mujeres asumir un papel activo en la vida apostólica tal como en ese momento se interpretaba. La tradición eclesiástica las descalificaba para la predicación. Por otro lado, los convencionalismos sociales, que aceptaban al hombre consagrado como mendicante, serían ultrajados por el espectáculo de grupos itinerantes de mujeres mendicantes: se daría por supuesta su falta de castidad. Escribía con severidad Marbod a Roberto de Arbrissel:

> Se dice que estas mujeres son discípulas tuyas y seguidoras de tus peregrinaciones. Se dice que tienes numerosas mujeres distribuidas por casas de huéspedes y posadas; que les has encargado servir a los pobres y a los peregrinos. Las leyes divinas y humanas son claras contra esta asociación. El pecado empezó con una mujer y es a través de ella como nos llega la muerte a todos. Sin duda, no puedes permanecer casto mucho tiempo si habitas entre mujeres [12].

Marbod, en otro tiempo maestro de escuela, arcediano y finalmente obispo de Rennes, escribió unos versos sobrecogedores, *Sobre una ramera,* que nos lo revelan como misógino profesional. Pero su advertencia a Roberto manifestaba una convicción extendida tanto entre el clero como entre el laicado y que consistía en que el único lugar seguro para una mujer que no tenía marido estaba detrás de los altos muros de un convento o emparedada a perpetuidad.

---

[12] *Marbodi Redonensis Episcopi Epistolae, PL* 171, 1481-1482. Sobre las relaciones de Roberto con sus discípulas, véase Jacqueline Smith, «Robert of Arbrissel, Procurator Mulierum», en *Medieval Women,* ed. D. Baker (*Studies in Church History, Subsidia,* I, 1978), págs. 175-184.

Norberto resolvió el problema de sus devotas creando monasterios dúplices. En Prémontré estableció una casa para mujeres contigua a la de los canónigos. Pero la predominancia masculina sólo permitía a las hermanas un papel de sumisión. Asistían a la iglesia cuando los canónigos cantaban las horas; por lo demás, se les asignaban tareas tan humildes como servir en el hospicio para los pobres y lavar y zurcir la ropa de la comunidad masculina. Su categoría era semejante a la de los hermanos legos en las abadías cistercienses. Las hermanas más aristócratas, que se suponía no realizarían tareas serviles, probablemente tenían autorización para vivir en la casa recluidas en clausura[13]. A pesar de estas limitaciones, el número de postulantes siguió siendo sorprendentemente boyante, y durante unos años hubo una auténtica proliferación de monasterios dúplices, sobre todo en los Países Bajos. Ya a mediados del siglo, Herman de Tournai afirmaba, con exageración nacida del apasionamiento, que había miles de hermanas viviendo en Prémontré y en sus dependencias inmediatas, y que el número de mujeres en la orden ascendía a diez mil[14]. Pero las críticas de Marbod tuvieron resonancia entre otros misóginos tanto dentro de la orden como fuera de ella. Se inició, pues, un movimiento para deshacerse de las comunidades femeninas. En 1138 el papa Inocencio II reprendía a los canónigos por no apoyar a las hermanas adecuadamente con sus dotaciones comunes, de las cuales una parte no pequeña había llegado a la orden a través de los nuevos miembros femeninos.

La reconvención del papa estaba relacionada probablemente con el hecho de que en torno a este año el capítulo general, bajo la guía del sucesor de Norberto, Hugo de Fosses, adoptara la decisión de suprimir los monasterios dúplices. Esto no implicaba que se expulsara de la orden a las mujeres. El capítulo simplemente decretaba que debían vivir en instalaciones totalmente separadas y a bastante distancia de la abadía madre. Se instaba a las monjas a que recogieran sus cosas y buscaran alojamiento en otros lugares. Las de Prémontré tuvieron cierta dificultad para encontrar una casa permanente. El obispo de Laon les construyó un nuevo convento en Fontenelles; pero poco después parece que se trasladaron de nuevo, a Rozières. A las de la abadía flamenca de Ton-

---

[13] E. Erens, «Les soeurs dans l'ordre de Prémontré», *Analecta Praemonstratensia,* V (1929), págs. 6-26. La categoría de las mujeres en la orden es examinada con amplitud por H. Lamy, *L'Abbaye de Tongerloo depuis sa fondation jusqu'en 1263* (Lovaina 1914), págs. 93-101.

[14] *«De Miraculis S. Marie Laudunensis», AA SS,* junio, I, págs. 865-866.

gerloo se les encontró residencia en la distante parroquia de Euwen, donde la abadía tenía propiedades.

En cierta manera, tal vez estos trastornos mejoraran las condiciones de las monjas. Dejaron de ser humildes sirvientas que atendían a las comunidades de hombres y se convirtieron en comunidades religiosas de pleno derecho y con fines propios. De hecho, se convirtieron en canonesas: cantaban los oficios litúrgicos y seguían el mismo régimen monástico que las casas de hombres. Pero su autonomía era todavía limitada: la abadía madre continuaba en cada caso supervisando sus asuntos a través de un *praepositus* o prior que nombraba el abad con esa finalidad. Hay también indicaciones de que pagaron un alto precio por esta semi-independencia. Las cartas de Inocencio II y de sus sucesores dan a entender que las abadías madres, que conservaban el control sobre las dotaciones conjuntas, adoptaban una actitud cada vez más mezquina respecto al sostenimiento de sus dependencias femeninas después de que éstas dejaran de proporcionar a los canónigos los servicios materiales. Por fin, la desconfianza y un deseo de verse libres de las cargas económicas, movió a los dirigentes de la orden a adoptar una línea de acción de completo desprendimiento de ellas. En 1197 ó 1198 el capítulo general adoptó la decisión de no admitir más mujeres en la orden. Esta decisión, que fue ratificada por un rescripto del papa Inocencio III, condenaba a la rama femenina de los premonstratenses a un proceso de extinción gradual.

Los norbertinos no fueron la única rama de canónigos regulares que, en sus primeros estadios, ofrecieron vocación a las mujeres. La abadía flamenca de Arrouaise tuvo una numerosa comunidad de canonesas asociada a ella, aunque en este caso las monjas formaban una institución independiente y no una parte integrante del monasterio dúplice. Esta organización de instituciones paralelas fue adoptada también por otras abadías de la congregación de Arrouaise[15]. Pero también en este caso la primitiva promesa de una orden dual sucumbió ante las mismas fuerzas que habían desheredado a las monjas norbertinas. Las presiones económicas, que se intensificaron con la creciente multitud de postulantes femeninas, persuadieron al capítulo de la orden primero a imponer límites a las dimensiones de las comunidades de mujeres y luego, en siglo XIII, a descartarlas por completo. Así, a partir de 1140 las nuevas órdenes adoptaron cada vez más la táctica de la discriminación hacia las

[15] L. Milis, *L'Ordre des chanoines réguliers d'Arrouaise*, 2 vols. (Brujas 1969), págs. 502-529.

ramas femeninas. En vista de esta tendencia, es más interesante aún el hecho de que surgiera con éxito en el siglo XII una organización religiosa de mujeres además de Fontevrault y que mantuviera su andadura a pesar de los vientos que soplaban en otras direcciones. Ésta fue la orden fundada por san Gilberto de Sempringham.

SAN GILBERTO Y LA ORDEN DE SEMPRINGHAM

A diferencia de la mayoría de los innovadores monásticos, Gilberto no era un asceta que anduviera buscando su propia vocación. Era un culto clérigo secular, hijo de un caballero normando afincado en Lincolnshire y de madre inglesa. Después de algún tiempo en la *familia* de los obispos de Lincoln, se alegró de retirarse a las posesiones del patrimonio de su propia familia y de atender las dos iglesias que estaban en manos de su padre[16]. Su orden creció a partir de sus esfuerzos por satisfacer las necesidades y aspiraciones de un pequeño grupo de mujeres jóvenes de su parroquia que buscaban refugio en la vida monástica. Empezó por construirles una casa y un claustro sobre la pared norte de su iglesia. El interés y apoyo que demostraron varias familias de barones y caballeros de la zona y el obispo Alejandro de Lincoln es una prueba de que esta solución de Gilberto encontraba un amplio eco social. Después de comienzos modestos, empezaron a llegar en abundancia donaciones de tierras, a las que siguieron nuevas fundaciones.

Ya en una etapa muy temprana hubo que hacer frente al problema de la organización. Gilberto no parece que hubiera imaginado iniciar una orden de monasterios dúplices. Sus primeras fundaciones coincidieron con las primeras colonias cistercienses en el norte de Inglaterra, que despertaban mucho interés en los círculos clericales. Gilberto se mantenía en contacto con el abad Guillermo de Rievaulx, y pretendía que sus monjas siguieran una forma modificada de observancia cisterciense. Era anómala su propia posición de clérigo secular que dirigía una congregación monástica. La solución obvia era desembarazarse de su progenie espiritual afiliándola a la orden cisterciense. Con esta idea en la

[16] El relato más completo sobre la vida de Gilberto es el de Rose Graham, *St Gilbert of Sempringham and the Gilbertines* (1903). El mejor relato actualizado sobre su vida y sobre la génesis de la orden se encuentra en R. Foreville y G. Keir, *The Book of St Gilbert* (1987), págs. XV-LXIII, que proporciona un texto con anotaciones de la *Vita,* págs. 1-133.

cabeza, se acercó al capítulo general de Cîteaux en 1147 y solicitó que éste asumiera la responsabilidad de la naciente orden, que por aquel entonces comprendía los monasterios femeninos de Sempringham y Haverholme. Pero los cistercienses no deseaban involucrarse en los asuntos de más casas de mujeres, así que rechazaron la solicitud de Gilberto. Este desaire le obligó a buscar solución en otra parte.

Tal vez fuera la práctica de Fontevrault lo que le sugirió el plan que adoptó. En efecto, después de regresar del capítulo de Cîteaux con las manos vacías, se dispuso a asociar pequeñas comunidades de canónigos regulares con cada convento para que atendieran las necesidades sacramentales de las monjas y administraran sus propiedades. Así pues, el típico monasterio gilbertino englobaba comunidades tanto de hombres como de mujeres que ocupaban sectores separados a ambos lados de la iglesia conventual. Los canónigos cantaban las horas en su propio oratorio y celebraban misa para las monjas en la iglesia conventual; las monjas recitaban las horas en su propio coro. Desde un principio Gilberto había recibido a hermanos legos procedentes de entre los campesinos y artesanos locales empobrecidos para que hicieran de administradores para las monjas así como para que talaran leña y se la transportaran. También había recibido a hermanas legas que cocinaran y realizaran otras tareas domésticas. El biógrafo de Gilberto, ya en el siglo XIII, equipara la orden al carro de Aminadab:

> Tiene dos lados, uno de hombres, otro de mujeres; cuatro ruedas: dos de hombres, tanto clérigos como laicos, y dos de mujeres, letradas e iletradas. Del carro tiran dos bueyes: la disciplina monástica y clerical del bendito Agustín y del santo Benito. El padre Gilberto guía el carro por lugares ásperos y suaves, por las alturas y por las profundidades. El camino por el que van es estrecho, pero la senda lleva a la vida eterna [17].

En realidad no sabemos mucho sobre la vida interna de las casas gilbertinas de los primeros años. Las constituciones originales de Gilberto han quedado sumergidas en una mezcla de disposiciones posteriores [18]. Los estatutos evolucionados insisten en una rígida segregación de las dos comunidades. Incluso en la iglesia conventual estaban ocultas la una a la otra por una pantalla longitudinal, y en la misa la comunión se pasaba por un torno. Pero el horroroso relato de la monja de Watton da

---

[17] Foreville y Keir, pág. 53.

[18] Impresas en *Monasticon,* VI, 2, después de la pág. 947; véanse las observaciones críticas de R. Foreville en *Le livre de Saint Gilbert de Sempringham* (París 1943), págs. XI-XII.

a entender que en los primeros días no estaba prohibido con tanta rigidez el contacto entre los sexos como después llegó a estarlo. Esta monja consiguió concertar durante algún tiempo citas amorosas con un hermano lego dentro del edificio hasta que fueron sorprendidos y se descubrió que ella estaba encinta. Las monjas desahogaron su ira contra el cuerpo del amante con un terrible acto de venganza[19]. Este incidente y los problemas con los hermanos legos durante la década de 1160 tal vez tuvieran como consecuencia un régimen de segregación más inflexible. Antes de la aparición de los canónigos, era práctica entre los hermanos legos asistir a las horas nocturnas en la iglesia de las monjas, pero esta práctica más tarde se interrumpió.

La rebelión de los hermanos legos de Sempringham en 1166-1167 ilustra las dificultades que rodeaban a aquella tentativa de revitalizar los monasterios dúplices en el siglo XII. Los cabecillas eran dos hermanos a quienes había confiado Gilberto responsabilidades administrativas y que probablemente se sintieran relegados por la llegada de los canónigos. Después de haberlos castigado Gilberto por su mala conducta, se atrevieron a ir a la curia papal que estaba a la sazón en Sens y presentaron cargos contra la orden. La acusación más seria alegaba graves delitos sexuales resultantes de la estrecha proximidad de monjas y canónigos en las casas gilbertinas. Estos ataques casi llegaron a tener éxito; los conspiradores regresaron de la curia con cartas del papa Alejandro que ordenaban a Gilberto cambiar de alojamiento a los canónigos y a las monjas, en instalaciones completamente separadas y a una distancia adecuada. Pero Gilberto tenía amigos y admiradores poderosos que se apresuraron a salir en defensa de la orden. Cinco obispos ingleses tomaron la pluma para refutar los cargos y tranquilizar al papa en el sentido de que las monjas y los canónigos vivían en estricta segregación; el legado, Hugo Pierleoni, visitó Sempringham y escribió un enardecido testimonio[20]; y —el argumento más apodictico de todos— el rey Enrique dio a entender al papa que confiscaría las dotaciones de la orden de llevarse a cabo un cambio tan radical[21]. Así fue como sobrevivieron los monasterios dúplices.

Ya anciano, el propio Gilberto tomó el hábito de los canónigos y en 1175-76 renunció a la dirección de su orden en favor de Rogerio, prior

---

[19] Véase G. Constable, «Aelred of Rievaulx and the nun of Watton», en *Medieval Women*, págs. 205-226.

[20] W. Holtzmann, *Papsturkunden in England* (1952), III, núm. 231.

[21] Sobre este incidente, véase el relato de M. D. Knowles, «The revolt of the lay brothers of Sempringham», *Eng. Hist. Review* 50 (1935), págs. 465-487.

de Malton. A su muerte, la orden contaba con nueve monasterios dúplices y cuatro casas que eran sólo para canónigos. Todas estas fundaciones menos dos estaban en Lincolnshire, el condado natal de Gilberto. En el siglo siguiente se fundaron otras seis casas. Aunque se había mantenido el proyecto de Gilberto, los rebeldes habían tocado una fibra sensible. El escándalo de la monja de Watton era del dominio común en el norte de Inglaterra y posiblemente hubiera otros casos aunque fueran menos notorios. La presteza del papa en responder a los cargos aportados por un par de fugitivos contrariados reflejaba la convicción de muchos eclesiásticos en el sentido de que hombres y mujeres no podían ir asociados en la vida religiosa sin riesgo para la castidad.

Esta primera crisis de la orden dejó su marca en la severidad de los estatutos que regulaban la clausura de las monjas. Los asuntos internos de cada casa eran dirigidos por las prioras, que gobernaban la comunidad por turno. Los canónigos tenían prohibido totalmente el acceso a las instalaciones de las monjas excepto cuando habían de administrar la extremaunción a una hermana moribunda. La normativa contenía complicadas instrucciones para la fabricación y custodia del torno, el único punto de comunicación por el que se podían pasar tanto consejos como fondos. Durante la misa incluso el celebrante estaba oculto a las hermanas por una pantalla. El único punto de encuentro era el capítulo general de la orden, que se reunía anualmente en Sempringham. A él asistían las prioras así como los priores de las comunidades masculinas; pero a las monjas se les exigía viajar en un carro cubierto, de suerte que ni pudieran ver a su alrededor ni se las pudiera ver. Esta preocupación por mantener los dos lados de la orden sin contacto mutuo suponía una ventaja para las monjas. Tenían un extraño grado de autonomía para administrar sus propios asuntos. Tenían control sobre los dineros y los sellos conventuales, y las prioras sólo eran responsables ante el maestre de la orden, es decir, ante el propio Gilberto y sus sucesores.

LAS MONJAS CISTERCIENSES

Al rechazar la propuesta de Gilberto, el capítulo general de Cîteaux seguía un principio al que se mantuvo aferrado hasta comienzos del siglo XIII. El primitivo carácter cisterciense era hostil a cualquier disposición que implicara contacto con mujeres. Los abades tenían prohibido dar la bendición a las novicias y los estatutos impedían con rigidez el

acceso al claustro a las visitas femeninas. Pero con el paso del tiempo, el atractivo que ejercía el ideal cisterciense sobre las mujeres originó un problema que adquirió dimensiones crecientes. Las monjas de Gilberto no eran las únicas que deseaban asociarse a la orden cisterciense. La orden de Savigny, al integrarse en Cîteaux en 1147, aportó un cúmulo de conventos filiales femeninos, que siguieron siendo supervisados por el abad de Savigny. En otras partes de Europa muchos monasterios femeninos modelaban su observancia sobre las costumbres de Cîteaux. Con todo, el cuerpo rector de la orden declinó una y otra vez aceptar responsabilidades respecto a los cuidados pastorales de las monjas. Se ha observado que hasta 1191 las actas oficiales del capítulo general omiten toda referencia a la existencia de esta larga serie de compañeras de camino[22]. Individualmente los abades favorecían nuevas fundaciones para mujeres y las ayudaban con sus consejos, pero la orden rehusó incorporarlas a su organización. Al estar excluidas de la estructura oficial de la orden, algunos grupos de conventos que seguían las costumbres cistercienses dieron el paso de formar una organización paralela propia. Antes de finales del siglo XII las abadesas cistercienses de Castilla se reunían en capítulos anuales en Las Huelgas, y de la misma manera el monasterio borgoñón de Tart convocaba a capítulo todos los años a las superioras de sus filiales[23].

Finalmente, la postura de benévolo distanciamiento se hizo imposible de mantener. La creciente demanda de las monjas y de sus patronos aristócratas para que aquéllas se integraran en la orden obligó a ésta a aceptar que las casas de mujeres eran también de su incumbencia. Tal vez fuera la presión ejercida por Alfonso VIII de Castilla en favor del real monasterio de Las Huelgas lo que venció, por fin, la renuencia del capítulo general. Alfonso estaba decidido a que su fundación fuera reconocida como filial de Cîteaux, y era un valioso patrono al que no era fácil rechazar. En todo caso, después de que los premonstratenses decidieran no admitir más monasterios femeninos en su orden, cada vez miraban a Cîteaux más comunidades en busca de guía y apoyo. «Después de esto», escribía Jacobo de Vitry, «las monjas que profesaban la religión de la orden cisterciense se multiplicaron como las estrellas del cielo en amplias zonas... Se fundaron y edificaron conventos. Las vírgenes, viudas y mujeres casadas que obtenían el consentimiento de sus maridos,

---

[22] Sobre los primeros monasterios femeninos cistercienses, véase L. J. Lekai, *The White Monks* (Okauchee, Wis. 1953), págs. 237-244.

[23] A. Dimier, «Chapitres généraux d'abbesses cisterciennes», *Cîteaux* 11 (1960), pág. 272.

se apresuraban a llenar los claustros»[24]. El propio Jacobo, que era canónigo de san Agustín, había visto construir en un corto período de tiempo siete abadías de monjas cistercienses en la zona de la diócesis de Lieja donde él vivía. Así pues, a principios del siglo XIII, el capítulo general cedió a las demandas y empezó a reconocer que algunos monasterios femeninos se habían incorporado a la orden. En 1213 promulgó el primero de muchos estatutos que regulaban su observancia. Esta disposición establecía una regla de estricta clausura y subrayaba la responsabilidad que tenían los abades de supervisar aquellas casas de mujeres que se hubieran afiliado a sus abadías.

Sólo siete años después del primer esfuerzo por poner bajo control oficial de la orden a algunos de estos monasterios femeninos, el capítulo general decretaba que no se incorporaran más abadías de mujeres[25]. Se reiteraba la prohibición de forma más drástica en 1228: no habían de erigirse más conventos en nombre de la orden. «Si algún convento de monjas no integrado todavía en la orden o no construido desea imitar nuestras instituciones, no lo prohibimos; pero no aceptaremos el cuidado de sus almas ni les giraremos visita oficial»[26]. Probablemente hubo una variedad de razones para este cambio súbito de opinión; la principal de ellas sería la simple magnitud del problema. Había muchas casas de mujeres que habían estado navegando bajo bandera cisterciense sin estar sujetas a las limitaciones disciplinarias de esta organización. Durante el siglo XIII, los monasterios cistercienses femeninos se multiplicaron a una velocidad extraordinaria, sobre todo en Alemania y en los Países Bajos, donde sobrepasaban con mucho el número de las abadías de hombres[27]. La supervisión efectiva sobre tal cúmulo de casas de todo tipo resultó ser una tarea imposible de ejercer.

Las actas capitulares muestran las dificultades con que se encontraba la orden al tratar de imponer un control disciplinario sobre los monasterios femeninos. Las damas de la aristocracia, acostumbradas a dirigir sus asuntos con relativa libertad, no aceptaban de buena gana las

---

[24] *The Historia Occidentalis of Jacques de Vitry*, ed. J. F. Hinnebusch, *Spicilegium Friburgense* 17 (Friburgo 1972), pág. 117.

[25] *Statuta Capitulorum Generalium Ordinis Cisterciensis*, ed. J. Canivez, I (Lovaina 1933), pág. 517. Sobre el alcance general de este decreto, véase Sally Thompson, «The problem of the Cistercian nuns in the twelfth and thirteenth centuries», en *Medieval Women*, págs. 227-252.

[26] Canivez, II, pág. 68.

[27] Para las cifras, véase F. Vongrey y F. Hervay, «Kritische Bemerkungen zum Atlas de l'Ordre Cistercien von F. van der Meer», en *ASOC* 23 (1967), págs. 137-138; citado por Southern, *op. cit.*, pág. 317 n. 19.

limitaciones de una organización altamente disciplinada que estaba gobernada por hombres. Los abades que intentaban llevar a cabo la visita a sus monasterios femeninos filiales se encontraban a veces con que para ellos las puertas estaban cerradas[28]. El capítulo hacía referencia repetidamente a la necesidad de una clausura más estricta tanto para las monjas como para sus abadesas. En 1298 se quejaba de que a la orden la estaban deshonrando las monjas que vagabundeaban a su antojo fuera del claustro[29]. En 1250 el capítulo recibía un informe sobre la abadía de Colonges en el cual se exponía una situación que distaba mucho de ser aislada. Colonges, en Borgoña, era casa filial de Cîteaux. Cuando había quedado vacante el superiorato de la casa, fueron a supervisar la elección de una nueva abadesa dos abades de la filiación. Pero la priora se negó a entregarles los sellos y a llevar a cabo sus instrucciones. Por ello los abades la excomulgaron y se retiraron. Después de desaparecer ellos, el convento procedió a elegir por abadesa a una de sus monjas, la cual tomó posesión de su cargo[30]. Un año más tarde, el capítulo general no había adelantado nada en este problema y, como no había esperanzas, informó al obispo de la excomunión de las monjas. El mismo capítulo que recibía la queja contra Colonges excomulgaba a otra monja que se comportaba como si fuera la abadesa de Blandecques[31]. Naturalmente, el problema de controlar a estas monjas recalcitrantes se complicaba más por el hecho de que no estaban representadas en la corporación soberana de la orden. A las abadesas no se les permitía asistir al capítulo general. Por otro lado, las mujeres de alto rango no estaban dispuestas a someterse a los dictados de una corporación de hombres distante que mostraba escasa comprensión hacia sus problemas. Cuando los visitadores informaban a la abadesa y al convento de Parc-aux-Dames de los decretos capitulares de 1242, las monjas manifestaron su enojo aplaudiendo y pateando en el suelo y saliendo de la sala capitular[32].

Estas dificultades y el miedo a incurrir en responsabilidades económicas por comunidades que no contaban con las dotaciones adecuadas explican la reacción de algunos sectores de la orden contra la incorporación de monasterios femeninos. Pero esta prohibición de 1228 evidentemente no refleja un consenso, pues no arraigó. En los Países Bajos la

---

[28] Véanse, por ejemplo, los casos de los que se informaba al capítulo general en 1243 y en 1244: Canivez, II, págs. 272-273, 281.

[29] *Ibid.*, III, pág. 293.

[30] *Ibid.*, II, págs. 357-358, 375.

[31] *Ibid.*, II, pág. 359.

[32] *Ibid.*, II, pág. 272; citado por Southern, *op. cit.*, pág. 317.

abadía de Villers, en el Brabante, siguió promocionando la fundación de monasterios femeninos cistercienses y proporcionándoles dirección espiritual durante la década de 1230[33]. Es más, el capítulo general siguió accediendo a los requerimientos de afiliación de nuevas fundaciones hechas por patronos influyentes. En 1248 se inclinó ante la petición de la reina Margarita de Francia de incorporar las abadías que ella tenía en Le Lys y en Vaux de Cernay[34]. En 1250 la condesa viuda de Arundel, Isabella d'Albini, persuadió al capítulo para que aceptara la fundación que ella había hecho para monjas en Marham, Norfolk[35].

Los conventos que se incorporaban a la orden eran supervisados por el padre abad de la filiación a la que pertenecían. Siendo abad de Savigny, Esteban de Lexington era un asiduo visitador de los monasterios femeninos de Savignac en la década de 1230, y los requerimientos que dejaba después de cada visita nos proporcionan una cierta visión, aunque sea superficial, de cómo eran por dentro estas instituciones[36]. A las monjas de Mortain se les recuerda la obligación de renunciar a toda propiedad personal y se les advierte de las horribles penas que han de sufrir, vivas o muertas, si son sorprendidas con pertenencias personales. En el futuro a ninguna monja se le permitirá tener celda propia. El número de sirvientas debe ser mantenido dentro de las posibilidades económicas de la casa. Cuando sean contratadas por la priora, han de jurar permanecer castas mientras duren sus servicios y no difundir habladurías del mundo exterior ni contar patrañas sobre las monjas fuera del convento. No han de admitirse postulantes al noviciado hasta que tengan diecinueve años, pero el convento puede continuar recibiendo y educando a muchachas de doce años para arriba[37]. A las monjas de Moncé, en la Turena, se les prohíbe severamente ofrecer hospitalidad a los goliardos o a otros vagabundos que se hacen pasar por sacerdotes o a laicos obscenos. Siempre que se admita a cualquiera de estos bribones, a la portera y a la hermana lega que esté a cargo de la hospedería se les pondrá como penitencia ayunar a pan y agua y serán azotadas en capítu-

---

[33] Simone Roisin, «L'efflorescence cistercienne et le courant féminin de piété au XIIIe siècle», *Revue d'histoire ecclésiastique* 39 (1943), págs. 342-378.

[34] Canivez, II, pág. 331.

[35] *Ibid.*, II, pág. 364.

[36] Bruno Griesser, «Stephen Lexington, Abt von Savigny, als Visitator der ihm unterstehenden Frauenklöster», *Cistercienser-Chronik* 67 (1960), págs. 14-34.

[37] Véase *Registrum Epistolarum Stephani de Lexinton,* ed. Bruno Griesser, *ASOC* 8 (1952), págs. 234-247.

lo[38]. Levantando un poco el borde del velo, se nos deja entrever una comunidad de damas acostumbradas a una versión algo relajada de la observancia cisterciense, relevadas de las tareas domésticas por sirvientas a las que pagaban, y apegadas a las diversiones del mundo exterior.

Además de realizar visitas periódicas, la abadía madre proporcionaba a los monasterios femeninos dependientes de ella grupos de monjes —tanto hermanos legos como sacerdotes— que vivían en alojamientos anexos a la clausura de las monjas y que les facilitaban los servicios sacramentales y seculares. Las reglas de Lexington para los monjes que vivían en los conventos de Savignac implicaban la existencia de instalaciones no muy distintas de las de los monasterios dúplices gilbertinos. Las dos comunidades observaban paralelamente el mismo horario. Cuando sonaba la campana para las vigilias en la iglesia de las monjas, los monjes debían levantarse también para recitar el oficio en su propio oratorio. Celebraban misa en la iglesia de las monjas, pero, después de acabada, no debían quedarse en la iglesia. Ni el prior ni los monjes habían de entrar en el claustro de las monjas. Cuando necesitaran hablar con la priora o con la cillerera, debían hacerlo en público, por la ventana del locutorio[39]. Parece que, generalmente, estos grupos de monjes asignados a los monasterios femeninos cistercienses eran bastante reducidos. Los estatutos de Lexington para Moncé asignan a la casa cuatro sacerdotes y dos *conversi* para atender a treinta monjas. Su superior era un prior, que se responsabilizaba del control sobre los gastos de toda la institución.

UN NUEVO EXPERIMENTO: LAS BEGUINAS

La actitud oficial de la orden tal vez pusiera freno a la afiliación de casas de mujeres, pero no hizo nada para impedir la creación de nuevas comunidades religiosas, que continuaron multiplicándose, sobre todo en el norte de Francia, Alemania y los Países Bajos. Algunas de ellas modelaban su observancia sobre la de los cistercienses; otras adoptaban un tipo de vida religiosa más libre, más experimental. Son estos últimos grupos los denominados beguinas por los contemporáneos.

Las beguinas, al igual que las monjas cistercienses, eran el producto del extraordinario espíritu de fervor religioso que recorrió ciertos secto-

[38] *Ibid.*, pág. 240.
[39] *Ibid.*, págs. 253-257.

res de la sociedad occidental en los siglos XII y XIII. Eran grupos de mujeres laicas de las ciudades del norte de Europa que se reunían para practicar una nueva forma de vida religiosa. No estaban afiliadas a ninguna orden religiosa, ni seguían ninguna regla monástica reconocida. Probablemente el movimiento debió sus adeptos al exclusivismo social de los monasterios femeninos. Posiblemente representaba un rechazo amplio y consciente contra la opulencia y el formalismo de las órdenes tradicionales. Pero había algo más que todo eso. Su piedad estaba enraizada en el culto de la pobreza voluntaria y en las ideas contemporáneas sobre la vida apostólica, pero estos grupos florecieron en suelos muy diversos. Fue un fenómeno urbano. Sus dirigentes eran mayoritariamente hijas y viudas de la nueva burguesía acaudalada de las ciudades del norte: eran mujeres como María d'Oignies, mística y decana de las beguinas de Flandes, cuya familia patricia de Nivelles se puso furiosa y se asustó ante la determinación de María de renunciar a todas sus propiedades. Además, al tiempo que las formas tradicionales de vida monástica habían buscado la salvación en el yermo, las beguinas buscaban en las ciudades el ambiente para su vida religiosa. En esto se parecían a los frailes, con quienes muy pronto se empezó a asociarlas. Al igual también que los franciscanos, se inspiraban en una nueva clase de visión formada en las mentes sencillas de los cristianos laicos: la visión de la vida evangélica o la imitación literal de la vida de Cristo. En su biografía de María d'Oignies, Jacobo de Vitry nos cuenta que ella se consumía en el deseo de seguir el Evangelio y hacerse mendiga, «a fin de seguir, desnuda, a Cristo desnudo»[40].

Todo empezó con grupos de mujeres piadosas que vivían en el mundo, que en algunos casos permanecían en su casa con su familia, que usaban una iglesia de la ciudad como centro de su asociación y se ocupaban en obras de caridad. Ya a comienzos del siglo XIII habían iniciado la formación de comunidades que habitaban casas en las ciudades del norte de Francia, Flandes, Brabante y Renania. No emitían votos irrevocables, sino que simplemente se comprometían a observar el celibato mientras vivían en comunidad. La condición para ser miembro de una

---

[40] *AA SS,* junio, V, 557. En cuanto al nacimiento y desarrollo de las beguinas, véase el estudio ya clásico de H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* (2.ª ed., 1961), págs. 319-354; y E. W. McDonnell, *The Beguines and Beghards in Medieval Culture* (Rutgers, EE. UU. 1954); y Southern, *op. cit.,* págs. 318-331. Sobre María d'Oignies y otras dirigentes del movimiento, véase Brenda Bolton, «Vitae Matrum: a further aspect of the Frauenfrage», en *Medieval Women,* págs. 253-273; también el valioso estudio de la misma autora, *The Medieval Reformation* (1983), págs. 87-90.

de estas comunidades era la renuncia a la riqueza personal y el cultivo de un modo de vida humilde y frugal. Asistían a misa y a las horas canónicas en la iglesia parroquial. Adquirían su sustento por medio de su propio trabajo, principalmente tejiendo, cosiendo y bordando; y se movían libremente por la ciudad asistiendo a los pobres y a los enfermos en sus necesidades. Algunos grupos recurrían a la mendicidad más o menos organizada como medio de subsistencia.

La rápida propagación de las beguinas es uno de los fenómenos religiosos más llamativos de la Baja Edad Media. Como poco a poco fueron consiguiendo el reconocimiento de las autoridades de la Iglesia y del Estado, surgieron «beguinarios» por todas partes en las ciudades del norte. En algunos casos se compraban las casas con los fondos aportados a la comunidad por nuevos miembros; en otros, los edificios eran donados por miembros de la nobleza gobernante. Ya a finales del siglo XIII, Namur contaba cinco «beguinarios»; y Colonia, la ciudad más extensa y populosa del norte de Alemania, había sido testigo de cincuenta y cuatro de estas fundaciones. En Bruselas, donde las beguinas gozaban del patrocinio de los duques de Brabante, se les permitió apropiarse de la capilla de La Vigne para su uso, y consiguieron el derecho de tener sus propios capellanes y su propio lugar de enterramiento. En ésta, al igual que en otras ciudades de los Países Bajos, llegaron a constituir un enclave separado dentro de la ciudad.

Se puede obtener una cierta impresión de las dimensiones y de la disposición de estas instalaciones para mujeres piadosas por los «beguinarios» que todavía se pueden ver en Brujas, en Lovaina y en algunas otras ciudades belgas. Aunque la mayoría de las casas que subsisten datan del siglo XVII, el gran «beguinario» de Lovaina presenta las dimensiones y el aspecto fundamental de los asentamientos medievales: un pequeño barrio dentro de la ciudad, que cuenta con sus calles, jardines, iglesia y edificios corporativos, separados de la ciudad que los rodea por un alto muro circundante.

¿Por qué atraía el movimiento a tantas mujeres? Como fenómeno social, su explicación radica en la demografía de las ciudades del norte. La escalada en la demanda, por parte de las mujeres, tanto de monasterios femeninos como de formas de vida ascética alternativas indica un desequilibrio poblacional. El número de mujeres casaderas debió de exceder significativamente al número de hombres disponibles. Tal desequilibrio puede explicarse fácilmente por la normal longevidad femenina y por las incursiones que hacía la guerra en la población masculina, los avatares de los viajes mercantiles y el celibato clerical. Exactamente

igual que las monjas y canonesas habían proporcionado un hogar para aquellas damas de las clases terratenientes para las que no se encontraba un matrimonio idóneo, las beguinas, a su vez, ofrecían refugio a las hijas de familias muy numerosas y a las viudas de la burguesía más acaudalada. No eran refugios sólo para las mujeres que no tenían marido. La vida religiosa ofrecía un escape, generalmente el único, para las muchachas que se veían obligadas por sus familias a casarse con alguien en contra de sus deseos. Al ser hijas de familias opulentas, las atraía fácilmente el ideal ascético de pobreza voluntaria y también, sin duda, la relativa libertad que caracterizaba la vida en los «beguinarios».

Fue Jacobo de Vitry el primero en anunciar, y bien alto, las virtudes de las beguinas en la curia papal. Como canónigo de san Agustín, había vivido un año como vecino, confesor y discípulo de María d'Oignies y, una vez consagrado obispo, defendió con denuedo a las nuevas comunidades de mujeres contra sus detractores y persuadió al papa Honorio III a que autorizase su forma de vida. Después de la muerte de María, en 1213, Jacobo escribió su vida a petición del obispo Fulco de Toulouse, a fin de que éste pudiera mostrar a los sectarios ascéticos del Languedoc cómo era una auténtica mujer santa. Jacobo veía a las beguinas de la misma manera que los papas reformadores veían a los frailes, como una señal de frescas esperanzas para la Iglesia, asediada como estaba por la herejía y debilitada por la ignorancia y los vicios del clero secular. Había también otros eclesiásticos fervorosos y cultos que tenían la misma visión. Según Eccleston, Grosseteste, cuando daba clase a los franciscanos en Oxford, les advertía que había una forma de santa pobreza más elevada que la mendicidad. Esta pobreza consistía en vivir del trabajo de las propias manos, «por lo cual decía que las beguinas han alcanzado la perfección más completa de la santa religión, pues viven de su propio trabajo y no cargan al mundo con sus exigencias»[41]. Era un testimonio muy sorprendente, procediendo de uno de los escolásticos más notables del siglo XIII. Le hizo eco el maestro Roberto de la Sorbona, que atrevidamente opinaba que las beguinas tendrían mejor parte en el Juicio Final que muchos de los maestros y teólogos de París[42].

Con todo, a pesar de esta vehemente publicidad, este movimiento femenino encontró muchas críticas hostiles tanto entre el laicado como entre los sectores más conservadores del clero. El espectáculo de mujeres laicas, sin el respaldo de ninguna orden religiosa, ocupándose de

---

[41] *De Adventu Fratrum Minorum in Angliam*, ed. A. G. Little (1951), pág. 99.
[42] Grundmann, *op. cit.*, pág. 305.

funciones apostólicas activas era ofensivo tanto para el chauvinismo masculino como para el corporativismo clerical. Desde un principio fueron sospechosas de herejía: el nombre «beguina» denotaba originariamente a una hereje. Y, aunque en su mayor parte no eran ni herejes ni anticlericales, la piedad individualista e intensamente afectiva que cultivaban suscitaba prevención entre las autoridades eclesiásticas. El laicado, observaba Guillermo de Santo Amor, martillo de frailes, pertenecía al orden de la Iglesia que se encontraba necesitado de perfección por medio del ministerio del clero[43]. Los legalistas podían suponer que las experiencias místicas y la iluminación directa atribuidas a mujeres laicas como María d'Oignies o Hadewijch, la beguina de Nivelles, representaban una amenaza contra esta organización jerárquica de la gracia divina. Era el conflicto crónico entre la religión de la autoridad y la religión del espíritu.

A mediados del siglo XIII ya había comenzado la reacción. Las críticas se centraban en la falta de clausura y de supervisión clerical y en la conducta escandalosa de mendicantes femeninas. En 1233 un sínodo provincial de Maguncia intentó detener la práctica de mendigar de algunas beguinas: no habían de vagar por las calles; debían permanecer en sus casas, vivir del trabajo de sus manos, y ser dirigidas por el clero parroquial[44]. Otro sínodo, el de Fritzlar, en 1244, alegaba frecuentes transgresiones sexuales entre las beguinas más jóvenes y decretaba que en el futuro no se admitiera a ninguna mujer en sus comunidades si no había cumplido la edad de cuarenta años[45]. La actitud de muchos clérigos hacia ellas la resume concisamente Bruno, obispo de Olmütz, treinta años más tarde: «Yo las casaría o les haría ingresar en una de las órdenes aprobadas»[46].

Finalmente el conflicto se resolvió con un compromiso. El concilio de Viena, en 1312, censuraba a «ciertas mujeres, comúnmente llamadas beguinas, que se pierden en necias especulaciones sobre la Trinidad y la esencia divina... estas mujeres no prometen obediencia a nadie y ni renuncian a sus propiedades ni profesan una regla aprobada». Su forma de vida quedaba definitivamente prohibida. Pero esto no había de ser en

---

[43] *De Periculis Novissimorum Temporum*, ed. E. Brown, en *Fasciculus Rerum Expetendarum* (1960), II, págs. 18-41. El ataque de Guillermo iba dirigido principalmente contra el ministerio de los frailes (cf. más abajo cap. XII, n. 35), pero señalaba a las beguinas como objetivo de una condena especial.

[44] Grundmann, *op. cit.*, pág. 326.

[45] *Ibid.*, pág. 326.

[46] *Ibid.*, pág. 337.

perjuicio de aquellas fieles mujeres que deseaban vivir «según las inspire el Señor, siguiendo una vida de penitencia y viviendo castamente juntas en sus hospicios, incluso si no han emitido votos»[47]. En otras palabras, las beguinas serían toleradas siempre que se quedaran en sus conventos y aceptaran supervisión clerical. No eran aceptables la vagancia femenina y excentricidades semejantes. La mayoría de las beguinas, de hecho, se vincularon a casas de frailes franciscanos o dominicos, que les proporcionaban directores espirituales y confesores.

En su forma domesticada el beguinaje sobrevivió a los ataques de sus críticos y perseguidores. En muchas de las ciudades de Alemania, norte de Francia y los Países Bajos, siguieron siendo instituciones estables y respetadas que proveían de hogar a los enfermos e indigentes así como a su propia hermandad. En sentido estricto, las beguinas representaron un movimiento de liberación de la mujer. Incluso después de que se hubieran suprimido sus manifestaciones más osadas, su asociación informal ofrecía a las mujeres que no estaban casadas un grado mayor de libertad y de iniciativa de lo que se les permitía bien en un convento tradicional o en una familia laica. Su piedad sencilla basada en el estudio de la Biblia vernácula y su cultivo de las experiencias místicas, que en los escritos de Hadewijch queda expresado con las metáforas eróticas de la *Brautmystik* o misticismo de las «desposadas», las colocan al lado de los frailes como predicadoras de un nuevo tipo de experiencia religiosa que, por su inspiración, era individualista, intuitiva y laica.

---

[47] C. J. Hefele y H. Leclercq, *Histoire des Conciles* (París 1915), VI, págs. 681-682; *Clement, de religiosis domibus, III, xi*, c. 1.

XII

LOS FRAILES

Las órdenes de frailes mendicantes que aparecieron a principios del siglo XIII representaban un nuevo punto de partida, una ruptura radical con la tradición monástica del pasado. Al adoptar una regla de pobreza corporativa y rehusar aceptar dotaciones o tener propiedades, se desprendían de la impedimenta que había sido considerada durante mucho tiempo como indispensable para cualquier comunidad de monjes organizada. Pero su rechazo de la propiedad y su dependencia de la mendicidad para su mantenimiento eran sólo signos externos de un cambio espiritual más profundo. Las órdenes mendicantes quedaban libres de uno de los principios básicos del monacato tradicional al abandonar el aislamiento y la clausura del claustro a fin de ocuparse en misiones pastorales activas en favor de la sociedad de su tiempo. La predicación y la administración de los sacramentos a la gente eran su razón de ser. El mensaje que transmitían era distinto también. Ya no había por qué buscar la seguridad de la salvación en la huida de la colmena humana ni en la adhesión a los cilicios de una aristocracia espiritual; los que vivían en el mundo, cualquiera que fuese su condición, podían cumplir las exigencias de la vida cristiana santificando los monótonos deberes y tareas de su estado; todo lo que necesitaban era arrepentirse y aceptar el Evangelio.

Era condición necesaria para su programa misionero la dispensa del viejo principio monástico de la estabilidad. Uno de los cargos favoritos que presentaban contra los frailes sus rivales más conservadores era precisamente éste: que eran *girovagos,* monjes vagabundos para los que es-

taba reservada la última maldición de san Benito. A diferencia del monje, que estaba ligado a la casa de su profesión, el fraile era móvil. Sustentado en una organización que era internacional y cosmopolita, se movía de casa en casa y de provincia en provincia según los dictados de su superior, para fines de estudio, predicación o administración. Pero, aunque las órdenes mendicantes incorporaban a su estructura un concepto revolucionario de la vida religiosa, tenían antecedentes. Las raíces de la planta que floreció tan prolíficamente en el siglo XIII se hundían en la experiencia religiosa y en los cambios sociales de los cien años anteriores.

Como hemos visto, el culto a la pobreza voluntaria y las ideas de vida apostólica ya habían encontrado expresión en otras formas diversas de vida religiosa en el transcurso del siglo XII. Había un reconocimiento creciente de que la forma de vida modelada sobre la de los Apóstoles debería involucrar no sólo la renuncia a los bienes mundanos sino también la entrega a la evangelización activa. Era esta percepción la que movía a ascetas individuales como Norberto de Xanten y Roberto de Arbrissel a combinar la mendicidad con la predicación itinerante. Pero la visión que éstos tenían de la *vita apostolica* era una visión personal que no consiguieron transmitir a las instituciones que fundaron. De hecho, tanto la orden de Fontevrault como los canónigos premonstratenses se amoldaron a las normas de organización monástica aceptadas hasta su época. Fue avanzado el siglo cuando se combinó el culto a la pobreza voluntaria con la idea de la predicación apostólica de la «metanoia», o conversión interior, para inspirar una forma más revolucionaria de vida religiosa que fue adoptada por una serie de grupos de predicadores más o menos organizados en las ciudades de Francia y en el norte y centro de Italia. Los frailes primitivos eran únicamente los más notables y aceptados de estos grupos de fanáticos. Para comprender la dinámica de estas nuevas asociaciones religiosas es necesario echar una mirada al ambiente social del que surgieron.

EL CONTEXTO SOCIAL

En los dos siglos anteriores a 1250 Europa occidental había experimentado un prolongado período de expansión económica y demográfica que tuvo efectos tanto positivos desde el punto de vista económico como estimulantes para la vida religiosa. A medida que crecían la ri-

queza comercial y la actividad industrial, aumentaba la población urbana y se agrandaba la extensión física de muchas ciudades. En el norte de Italia y en Flandes, donde iba organizándose una pujante industria textil sobre bases capitalistas, y en Renania varias ciudades atravesaban una expansión tal que habían empezado a alcanzar las dimensiones de una ciudad moderna. El rápido crecimiento urbano, la expansión del comercio internacional, la emergencia de una nueva burguesía cuyas riquezas procedían del comercio, y la creación de una comunidad internacional del saber, todo esto tendía a romper el aislamiento de las comunidades locales y a producir una sociedad que era más activa, más crítica y, en los niveles altos, más opulenta que antes. Ni que decir tiene que las poblaciones de las ciudades proporcionaban los semilleros más fértiles para la disidencia religiosa y para el anticlericalismo. Estudios recientes han dado a entender que en el siglo XIII entre el campesinado el escepticismo respecto a algunos dogmas fundamentales de la fe era más común de lo que en otro tiempo se había creído. No obstante, la sociedad de normas estrictas y centrada sobre sí misma como era la del señorío rural ejercía sobre el individuo una presión casi irresistible para que se conformara; mientras que la vida de las ciudades, con su relativa libertad respecto a lo imperativo de las costumbres, sus turbulencias políticas y el estímulo constante por la competición, fomentaba una mentalidad más crítica y proporcionaba ocasiones más favorables para la transmisión de las ideas.

Otra característica del crecimiento económico fue la aparición de un sector culto entre el laicado. La cultura estaba dejando de ser un monopolio clerical. La actividad económica exigía a los que la practicaban al menos cierto grado de cultura formal; y, de hecho, ya a finales del siglo XII la capacidad de leer y escribir la lengua vernácula y, en menor grado, el latín, era bastante corriente en las ciudades italianas grandes. La emergencia de un laicado afincado en las ciudades o en torno a ellas que era crítico con las faltas morales del clero y que estaba poco identificado con las afirmaciones y con los supuestos de la espiritualidad monástica, presentaba a la Iglesia medieval un desafío pastoral para enfrentarse al cual no estaba bien equipada. La estructura parroquial y diocesana de la Iglesia se había desarrollado para atender las necesidades de una población básicamente rural. Su clero, aparte de un sector escogido culto que se hallaba absorbido por las escuelas y por la burocracia eclesiástica, se reclutaba mayoritariamente de entre las masas del campesinado libre local y, desde el punto de vista de su educación, la mayor parte de él estaba sólo un poco por encima del nivel de sus rústi-

cos parroquianos. Las numerosas iglesias que se encontraban en muchas ciudades medievales de tipo medio se las apropiaban generalmente los monasterios u otros cuerpos colegiados, y estaban tan mal dotadas que no eran lo suficientemente atractivas como para que las reclamaran los clérigos cultos. La delicada situación de la Iglesia del siglo XIII tenía bastante semejanza con los ferrocarriles británicos de mediados del siglo XX: su estructura reflejaba las necesidades económicas y sociales de épocas pasadas. Naturalmente la analogía es demasiado exagerada. En el siglo XIII la mayoría de la población residía todavía en el campo, pero los puntos significativos por lo que al crecimiento se refiere eran las ciudades, y por ende los modos de piedad cristiana y las formas de la vida ascética quedarían definidas por las experiencias religiosas de las gentes de ciudad.

Eran estas lagunas en la preparación pastoral de la Iglesia las que los frailes habían de llenar y con evidente éxito. Tomás de Celano, biógrafo de san Francisco, cuenta que el papa Inocencio III tuvo un sueño la noche siguiente a su primer encuentro con Francisco. En el sueño veía la basílica de Letrán (la iglesia madre y cabeza de todas las iglesias de Occidente) resquebrajándose y a punto de colapsarse, cuando un hombrecillo que vestía hábito de saco y cordón cruzó la plaza y apuntaló el edificio tambaleante con su espalda[1]. El sueño tenía una realidad simbólica que fue justificada por la historia. Como percibió Inocencio, la Iglesia se enfrentaba con una crisis importante en el nuevo mundo que estaba emergiendo. La herejía estaba extendida. En el Languedoc la herejía cátara había echado raíces bajo el patrocinio de las clases terratenientes y estaba organizada como una anti-iglesia, con su propia jerarquía. Las ciudades del norte de Italia habían sido desde antiguo viveros de diversas sectas heréticas, contra las cuales nada podía avanzar el clero secular. La burguesía y la creciente población artesanal ofrecían un auditorio bien dispuesto para los predicadores itinerantes e independientes que se movían por las rutas comerciales y que eran cada vez más numerosos. Aparecían formas de piedad laica nuevas y radicalizadas que se inspiraban en el estudio directo del Nuevo Testamento, que entonces circulaba traducido a las lenguas vernáculas no oficiales, y que presentaban una amenaza potencial contra la estructura jerárquica de la Iglesia. La cuestión era si esta fogosa riada de entusiasmo podía ser canalizada y dirigida para servir a la causa de la ortodoxia o no. Inocencio jugaba con apuestas elevadas cuando, como papa, daba su

[1] *Thomas de Celano, Vita Secunda S. Francisci* (Quarrachi 1927), pág. 141.

aprobación a ciertos grupos de predicadores laicos mendicantes, pero fue un juego que ganó.

NUEVOS EVANGELISTAS

Los frailes constituían sólo uno entre los diversos grupos de evangelistas itinerantes. La ideología común a todos estos grupos provenía de una interpretación fresca y más radical de la vida apostólica. La pobreza, abrazada voluntariamente, era parte fundamental de ella y otro tanto ocurría con la idea de la misión de predicación para hacer prosélitos entre los no convertidos. Pero en el viejo ideal se percibía una nueva dimensión. Ahora se veía que la vida apostólica auténtica estaba modelada sobre la vida terrena de Jesús según se revelaba en los Evangelios: era la imitación de Cristo. El salto mental era más fácil para el laico culto cuya mente no estaba sobrecargada con las tradiciones medievales de la exégesis bíblica. Era un segundo descubrimiento del sentido literal del Evangelio[2]. En realidad, la iniciativa en la formación de grupos de evangelistas procedía en muchos casos de los sectores más opulentos y definidos del laicado urbano.

El fundador de uno de estos grupos, que en muchos aspectos se anticipó a los franciscanos, fue Valdo, rico comerciante de paños y banquero de Lyon. Movido de forma extraña al oír a un juglar narrar en la calle la historia de san Alejo —joven rico que se decía había renunciado tanto a su desposada como a su patrimonio en su noche de bodas—, Valdo buscó el consejo de los escolásticos respecto al cambio en su forma de vida. El maestro a quien preguntó lo remitió al Evangelio: «si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes y dalo a los pobres»; y así lo hizo, renunciando a todas sus propiedades. La casa y las tierras fueron asignadas a su esposa; a sus dos hijas les dio una dote y las colocó en un convento de Fontevrault; y se desprendió del resto de su fortuna: parte de ella, en dinero, la distribuyó entre los pobres por las calles. Se embarcó entonces en una carrera de predicador itinerante, sosteniéndose sólo con la mendicidad. Llamado a cuentas por un sínodo de legados celebrado en Lyon en 1181, hizo profesión de fe ortodoxa que incluía el

---

[2] Sobre este tema, véase M.-D. Chenu, «Moines, clercs, laics au carrefour de la vie evangélique», *Revue d'histoire ecclésiastique* 49 (1954), págs. 59-89, impreso también en *Nature, Man and Society in the Twelfth Century*, traducción inglesa de J. Taylor y L. K. Little (Chicago y Londres 1968), págs. 202-238.

voto de que no poseería en su vida ni oro ni plata y que no admitiría pensamiento alguno respecto a las necesidades del mañana; que no aceptaría nada excepto alimentos y vestido para cada día[3]. La mayoría de sus seguidores, los valdenses o pobres de Lyón, que después, ante la hostilidad del clero, derivaron hacia una posición anticlerical, procedían del mismo medio social. Era la clase de la que salió san Francisco de Asís, hijo de un rico mercader de paños, y sus primeros seguidores, así como los espíritus dirigentes de los humillados en el norte de Italia.

Los humillados constituían una fraternidad religiosa, dedicada al nuevo estilo de vida apostólica, que había conseguido un importante número de seguidores en las ciudades de Lombardía y del Véneto. Jacobo de Vitry, informador siempre perspicaz de la escena religiosa, advirtió su éxito para reclutar adeptos de entre el patriciado urbano, algunos de los cuales entraban en sus comunidades al tiempo que otros permanecían en sus casas con sus familias pero «viviendo en el estado religioso y perseverando en la sobriedad de vida y en las obras de misericordia». También advirtió que a sus miembros laicos se les había autorizado a predicar: «Sus hermanos, tanto clérigos como laicos cultos, tienen autoridad del sumo pontífice, que ha confirmado su Regla, para predicar, no sólo en su propia congregación sino en las plazas de la ciudad y en las iglesias seculares»[4]. La decisión de autorizar la predicación laica legitimaba una extraordinaria ruptura en la profesión sacerdotal de la Iglesia medieval. Para los eclesiásticos más conservadores la predicación de los laicos usurpaba la función del ministerio oficial. Era sinónimo de subversión y herejía. La reacción inicial de las autoridades había sido acabar con ello. Y tanto los humillados como los valdenses, junto con otras sectas heréticas, habían sido incluidos en una condena general del papa Lucio III en 1184. Quedaba para la astuta inteligencia y el inspirado pragmatismo de Inocencio III la rehabilitación de los humillados y la reconciliación del sector ortodoxo de los valdenses guiado por Durando de Huesca.

---

[3] A. Dondaine, «Aux origines du Valdéisme: une profession de foi de Valdès», *AFP*, XVI (1946), págs. 191-235. La fuente primaria para la historia de Valdo es el cronista de Laon en *MGH SS*, XXVI (1882), págs. 447-449, que está, sin embargo, confuso respecto a la fecha de la conversión de Valdo, ocurrida, a lo que parece, en 1176. Para un comentario bueno sobre los valdenses, véase Lester K. Little, *Religious Poverty*, op. cit., págs. 120-128; Brenda Bolton, *The Medieval Reformation*, op. cit., págs. 55-61.

[4] *The Historia Occidentalis of Jacques de Vitry*, ed. J. F. Hinnebusch (Friburgo, *Spicilegium Friburgense* 17, 1972), pág. 145. Sobre los orígenes sociales y la evolución de los humillados, véase H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen*, op. cit., págs. 70-79; y Brenda Bolton, «Innocent III's treatment of the Humiliati», *Studies in Church History* 8 (1972), ed. G. J. Cuming y D. Baker, págs. 73-82.

En espíritu y organización, los humillados presentaban cierta semejanza con las órdenes de frailes. Asociaban la pobreza voluntaria con el espíritu evangélico; y su organización, según fue aprobada por el papa, abarcaba tres órdenes: la primera comprendía a los clérigos tonsurados, la segunda era de personas laicas que llevaban vida cenobítica, y la tercera estaba formada por discípulos laicos que seguían una vida de piedad dentro de una regla pero en sus propios hogares. Tanto los miembros de la segunda orden como los de la tercera ganaban su sustento trabajando en artes manuales. En lo que se diferenciaban los frailes era en seguir un ideal más radical de pobreza. En Milán y en las demás ciudades del norte de Italia las comunidades de humillados gozaban de la seguridad de casas conventuales bien dotadas. San Francisco no quería nada de esto. El proyecto de perfección evangélica que él proponía a sus seguidores implicaba la indigencia organizada. Habían de unirse a la masa de mendigos consagrados que estaban convirtiéndose en el azote de la clase dirigente de la Iglesia.

Los frailes, pues, aparecían en un escenario urbano que había ido acostumbrándose a la visita de predicadores ambulantes y profetas estrafalarios y a la presencia de evangelizadores de aspecto descuidado y andrajoso. Ellos mismos eran parte de esta escena y podían haber resultado tan efímeros como los demás. El hecho de que persistieran y se expandieran hasta convertirse en una organización extendida por toda Europa sólo puede explicarse por el genio peculiar de sus fundadores y por la sagacidad de las autoridades eclesiásticas, que percibieron sus posibilidades y les prestaron apoyo. Las dos primeras y mayores órdenes mendicantes tuvieron sus orígenes en los primeros años del siglo XIII y crecieron paralelamente en una especie de simbiosis. Pero sus antecedentes y las circunstancias de sus orígenes fueron muy distintos. Los dominicos fueron fundados por un canónigo de san Agustín y desde un principio fueron una orden de clérigos que conservó muchas características de los canónigos regulares y que tuvo raíces discernibles en la ideología de la vida apostólica del siglo XII. Los franciscanos, por otro lado, deben su origen a la visión recta y sencilla de un laico.

LOS FRANCISCANOS

En algunas cuestiones es difícil penetrar en el pensamiento y las intenciones de san Francisco. Uno de los enigmas centrales de su tra-

yectoria es que, a diferencia de santo Domingo, no consiguió implantar una institución religiosa estable. Varios años antes de su muerte, ocurrida en 1226, renunció a la dirección de su orden, y la mayor parte del trabajo de su organización recayó en otras manos. Esta situación, en sí misma, no era sorprendente ni carecía de precedentes. Lo que fue específico de la función de san Francisco fue que se convirtió en signo de contradicción para sus seguidores. Pasados veinticinco años de su muerte, la orden que él había inspirado estaba desgarrada por la controversia sobre sus enseñanzas y sobre el significado de su vida. El testamento de su despedida a los hermanos era declarado nulo por una bula papal, y los ministros provinciales ordenaban que los ejemplares del mismo fueran quemados. Además, el tiempo, en vez de curar las heridas, no hizo más que empeorarlas. El cisma entre los espirituales —los rigoristas de la pobreza que afirmaban ser los auténticos guardianes del mensaje del fundador— y los conventuales se convirtió en una característica permanente y trágica de la historia franciscana.

Estas disensiones han planteado siempre un problema crítico a los estudiosos de la figura de san Francisco, pues en una primera etapa inficionaron la tradición hagiográfica. Probablemente la imagen más conocida del pobre de Asís, el Poverello, deriva de las *Florecillas:* los *Fioretti.* La publicación de esta obra en traducción inglesa encantó a la imaginación religiosa de la Inglaterra victoriana, e incluso hoy mantiene gran parte de su frescura y fuerza. Con todo, es una fuente relativamente tardía y partidista; es, en realidad, una colección de leyendas de la Umbría que adquirieron la forma en que subsisten hacia principios del siglo XIV. Esta obra representa el comienzo del movimiento, la mañana franciscana idílica de la campiña umbra vista a través de los ojos de los espirituales, que habían sido empujados al cisma, y está profundamente impregnada de sus prejuicios y decepciones. Este conflicto aparece reflejado a lo largo de toda la tradición hagiográfica. Celano, el primer biógrafo de san Francisco, comprometió su credibilidad al redactar una segunda *Vida* dieciocho años más tarde. Ésta no encaja con la primera en cuestiones importantes. El maravilloso ciclo de frescos con que Giotto, u otro pintor, embelleció las paredes de la basílica superior de Asís deriva en su inspiración de la *Vida* del santo escrita por san Buenaventura. Ésta era obra de un hombre, teólogo en París, que no conoció a san Francisco, y que estaba profundamente empeñado en reconciliar a las partes que se hallaban en conflicto. Se lo encargó el capítulo general de la orden celebrado en 1260, y en sus datos omitidos o suavizados presenta las señales inequívocas del hagiógrafo oficial.

Cuando ésta fue aceptada oficialmente, se dio orden de que fueran destruidas las dos *Vidas* anteriores escritas por Celano. Incluso la mismísima gran basílica y el convento de Asís, el *sacro convento* —tan extrañamente discordante con respecto a la recomendación de san Francisco de que los hermanos no debían construir iglesias grandes—, se convirtieron en piedras de escándalo. Una anécdota posterior, perteneciente a la tradición espiritualista, cuenta que fray León, anciano discípulo y amigo de Francisco, visitó Asís y, al ver un vaso de mármol para colectas que Elías había sacado para que la gente pudiera poner en él su contribución a los fondos del edificio, indignado lo hizo añicos con su bastón.

Hasta cierto punto la controversia crónica respecto a la pobreza franciscana ha inficionado a los historiadores modernos igual que a los biógrafos medievales. Paul Sabatier, que publicó la biografía moderna clásica de san Francisco en 1894, veía la primitiva historia del movimiento como un conflicto inevitable entre la religión pura del espíritu, representada por san Francisco, y la religión de la autoridad, representada por Ugolino, cardenal protector de la orden recién nacida que llegó después a ser papa, Gregorio IX. El ideal original de san Francisco fue diluyéndose progresivamente, y finalmente lo asfixió la Iglesia institucional. Este punto de vista estaba apoyado en cierto modo por las fuentes que constituían la tradición de los espirituales. Todo esto da a entender que quien se proponga describir la personalidad y las enseñanzas de san Francisco ha de reconocer que la empresa está sujeta a serias limitaciones. Pero la tarea no es imposible. Tenemos la guía de un puñado de escritos del propio Francisco, que comprenden la primera y la segunda Reglas y su precioso *Testamento.* Además de esto, tenemos la primera *Vida* de Celano. Aunque también ésta presenta las limitaciones de la hagiografía oficial, tiene dos méritos importantes: la comenzó, antes de transcurridos dos años de la muerte de san Francisco, un fraile de la primera generación que había conocido al santo —de hecho, contiene un vívido retrato gráfico— y fue escrita antes de que el inicio de los problemas contaminara los manantiales[5].

Francisco era hijo de una de las turbulentas sociedades urbanas del siglo XII. Su padre, Pietro Bernardone, era un rico comerciante de paños

---

[5] Hay, naturalmente, una extensa literatura sobre este asunto. Las mejores guías modernas sobre los problemas críticos de las fuentes son J. R. H. Moorman, *Sources for the Life of St Francis* (1940); Rosalind Brooke, *Early Franciscan Government* (1959), y M. D. Lambert, *Franciscan Poverty* (1961). Marion Habig ofrece, traducida al inglés, una amplia selección de las *Vidas* y de otros documentos franciscanos primitivos, *St Francis of Assisi: Writings and Early Biographies,* 3.ª ed. (Chicago 1972).

de Asís. No sabemos, sólo podemos especular, cómo se encontró su mente, y cómo las absorbió, con las conflictivas ideas ascéticas que circulaban a finales del siglo XII. Subsiste una carta escrita de su puño y letra que demuestra que entendía latín, aunque sólo imperfectamente lo escribía; también hablaba francés, *lingua franca* de la clase mercantil medieval. Pero en cualquier momento histórico se pueden captar las ideas que están ampliamente extendidas sin recurrir a los libros. Es cierto que Francisco había realizado viajes relacionados con el negocio de su padre, y es probable que en el transcurso de estos viajes se encontrara con miembros de los humillados y de los valdenses o de otros exponentes de la vida apostólica que hubieran abrazado la pobreza y la mendicidad.

Sus primeras luchas después de haber renunciado al hogar familiar y a la forma de vida de su clase dan a entender que su mente estaba cautivada por el ideal eremítico. En la primera etapa de su trayectoria espiritual vivió como ermitaño en cuevas y en iglesias ruinosas. Celano nos transmite que en cierto momento, después de habérsele unido los primeros discípulos, todos ellos tuvieron un debate significativo sobre su forma de vida. Estaban viviendo temporalmente en un lugar solitario entre las tumbas a las afueras de la ciudad de Orte —el escenario recuerda la *Vida de san Antonio*— y comentaban «si debían vivir entre los hombres o retirarse a lugares apartados»[6]. A pesar del atractivo de la vida eremítica, Francisco optó por el papel activo del evangelizador. Pero entendía perfectamente el dilema con que se enfrentaban los hermanos que eran atraídos a la vida contemplativa y redactó una Regla breve y sencilla para quienes vivían en eremitorios[7]. En sus últimos años se reafirmó en él la necesidad de retirarse a orar en soledad y se recluía cada vez con más frecuencia en una ermita situada en la espesura del monte Alverna. Pero cuando era joven, la imagen del desierto se fundía en su mente con otra idea más apremiante. Era el concepto de vida apostólica que, como entonces empezaba a ser ampliamente interpretado, implicaba una activa misión predicadora. Celano nos señala el momento en que esta idea se apoderó, con fuerza sobrecogedora, de la mente de Francisco. Fue algún tiempo después de firmar su acta de renuncia, cuando asistía a misa en la pequeña iglesia de la Porciúncula, a

---

[6] *Thomas de Celano, Vita Prima S. Francisci* (Quarrachi 1926), pág. 28.

[7] L. Pellegrini, «L'esperienza eremitica di Francesco e dei primi Francescani», *Francesco d'Assisi e Francescanesimo dal 1216 al 1226* (Atti del IV Convegno Internazionale di Studi Francescani, Asís 1977), págs. 281-313. Para la *Regula pro Eremitoriis data*, véase K. Esser, *Die Opuscula des Heiligen Franziskus von Assisi* (Grottaferrata, Roma 1976), págs. 405-412; traducción al inglés, Habig, págs. 72-73.

las afueras de Asís. Era la fiesta de san Mateo, y la lectura del evangelio del día estaba tomada del capítulo 10, versículos 7-9, donde se describe la misión de los discípulos: «Predicad diciendo: El reino de Dios se acerca... No os procuréis oro, ni plata, ni cobre para vuestros cintos, ni alforja para el camino, ni dos túnicas, ni sandalias, ni bastón; porque el obrero es acreedor a su sustento». Dice Celano que, cuando Francisco oyó esto, gritó: «Esto es lo que yo deseo; esto es lo que ando buscando». E inmediatamente se quitó los zapatos, hizo una túnica de la tela más tosca, y empezó a predicar a todos la necesidad del arrepentimiento[8].

Este modelo de la vida apostólica había inspirado otros movimientos pietistas laicos como el de los humillados y el de los valdenses o pobres de Lyon. También ellos habían abrazado la vida de pobreza y se dedicaban a la predicación, al igual que otros muchos evangelizadores independientes de aquel entonces. Pero Francisco fue más allá en su insistencia sobre la pobreza. Los hermanos habían de rechazar incluso la propiedad común de la Iglesia apostólica; habían de andar errantes por el mundo, durmiendo en graneros y cobertizos prestados y realizando trabajos ocasionales o mendigando su sustento. Sus propias palabras pueden expresar mucho más directamente cómo entendía Francisco el modo de vida que había adoptado y enseñado a los hermanos; era la imitación literal de la vida terrena de Cristo según se describe en los Evangelios: «Ésta es la vida del Evangelio de Jesucristo que el hermano Francisco pidió al señor papa Inocencio que se le permitiera practicar». Así empieza la segunda Regla. Y en el Testamento explica: «El Altísimo me reveló que yo debería vivir según el modelo del santo Evangelio». Y de nuevo en la Regla:

> Los hermanos no se quedarán con nada para ellos, ni un lugar ni nada; pero como peregrinos y forasteros en este mundo, en pobreza y humildad sirviendo a Dios, irán confiadamente en busca de limosnas. No tienen por qué avergonzarse, pues el Señor se hizo pobre por nosotros en este mundo. Ésta es la cumbre de la pobreza más elevada que os ha hecho, mis queridísimos hermanos, herederos y reyes del reino de los cielos[9].

---

[8] *Celano, Vita Prima,* pág. 19. Sobre el cambio en el significado de la expresión «vida apostólica», véase además Chenu, *op. cit.,* n. 2, y M. H. Vicaire, *L'imitation des apôtres, moines, chanoines et mendicants, IVe-XIIIe siècles* (París 1963).

[9] *Regula Secunda,* en *Opuscula S. Patris Francisci* (Quarrachi 1904), págs. 68-69; traducción al inglés de Habig, pág. 61; de éste y de otros documentos se encuentran también traducciones al inglés en Rosalind Brooke, *The Coming of the Friars* (1975).

Para Francisco esta indigencia organizada, el rechazo a tener casas propias o a tocar el dinero o a acumular reservas, no era simplemente un recurso misionero o un medio para un fin. Era en sí la *via salutis* —la imitación literal de la vida terrena de Cristo, que no tenía donde reclinar la cabeza—. El único modelo para su fraternidad había de ser el Evangelio. Se decía que el primer borrador de la Regla que envió al Papa —la llamada *Regula Primitiva*— no contenía otra cosa que una cadena de textos tomados de los cuatro Evangelios. El relato de Francisco nos habla de la experiencia religiosa del laicado que habitaba las ciudades y que iba en busca de la identidad espiritual que le negaba la teología monástica tradicional. Su visión era directa, escueta y precisa, y todavía no estaba complicada por el análisis conceptual del clero que había pasado por las escuelas. La captación de Dios que había hecho Francisco se expresaba siempre en símbolos concretos: el crucifijo hablante de san Damiano, que le había ordenado que fuera a reparar la iglesia, el belén viviente de Greccio, y el serafín que dejó en su cuerpo los estigmas físicos de la crucifixión. Estas cosas eran símbolos de una nueva orientación en el sentimiento religioso occidental, marcado por la devoción personal a la humanidad de Jesús, una preocupación por las circunstancias externas de su vida y una identificación compasiva con sus sufrimientos. Los símbolos visuales expresaban una forma de experiencia religiosa directa. Ésta ya no se circunscribía a una selección espiritual de personas enclaustradas que ignoraban la distinción jurídica entre un clérigo y un laico. La predicación de los frailes había de poner esta forma de experiencia religiosa a disposición del cristiano ordinario que vivía en este mundo.

En su génesis el movimiento franciscano fue una iniciativa laica que surgió en un ambiente urbano. Más que en el campo, era en los hacinamientos humanos en que vivía la gente de la ciudad medieval donde sobresalían las grandes disparidades de riqueza y pobreza. La meditación sobre el Evangelio y el espectáculo de lujo en medio de la indigencia habían llevado a san Francisco a rechazar los valores de la nueva aristocracia urbana. El ideal franciscano de pobreza absoluta era una rebelión de la conciencia burguesa. En la intransigencia con que Francisco prohibía a los hermanos que tocaran el dinero se manifestaba un sentimiento de culpa. Su indigencia voluntaria identificaba a sus frailes con los sectores más desfavorecidos de la sociedad. Pero, aunque reclutaban a sus miembros de entre todos los grupos sociales, su atractivo principal estaba, comprensiblemente, entre la acaudalada clase media y en el mundo clerical ilustrado. La pobreza voluntaria no era un ideal

que atrajese fácilmente a los que habían nacido pobres. Es ciertamente una equivocación considerar a los frailes como una corporación de menesterosos. El propio Francisco y los apóstoles del movimiento eran, casi todos, hijos de familias de comerciantes acomodados. Salimbene, franciscano de la segunda generación, en su invectiva contra el clero secular observa:

> Hubo muchos en las dos órdenes de frailes que, si hubieran estado en el mundo, habrían poseído las prebendas que ostentan éstos, y tal vez mucho más, pues son de cuna tan noble, tan ricos, poderosos e ilustrados como ellos y habrían sido sacerdotes, canónigos, arcedianos, obispos y arzobispos, tal vez incluso cardenales y papas, al igual que ellos. Deberían reconocer que hemos renunciado a todas estas cosas para ir a mendigar[10].

Los frailes menores tuvieron, ciertamente, desde un principio éxito en la captación de adeptos entre los artesanos, pero, hablando en sentido amplio, estaba justificada la jactancia de Salimbene. Su ideal de pobreza evangélica atraía a un cúmulo de seguidores procedentes de la aristocracia y del patriciado urbano. Arrastraban voluntades principalmente entre los estudiantes y maestros de las universidades, que les aportaron un flujo de nuevos clérigos, logro éste cargado de consecuencias trascendentales para el futuro desarrollo de la orden.

Al principio, Francisco y sus discípulos constituían una fraternidad intimista de predicadores nómadas; algunos eran clérigos, pero la mayoría estaba constituida por laicos. Se trasladaban de ciudad en ciudad por la Italia central, predicando en las plazas de los mercados, asistiendo a los oficios en las iglesias y realizando trabajos manuales o mendigando su propio sustento. El tema de su predicación era la necesidad de arrepentirse y de hacer penitencia. Era éste un tema que encontraría presta respuesta en las asociaciones penitenciales que habían surgido en muchas ciudades italianas. Cuando a los hermanos que fueron a predicar en la Marca de Ancona las gentes de la localidad les preguntaban quiénes eran, los hermanos respondían: «Somos los penitentes de Asís»[11]. En 1210 Francisco llevó a sus compañeros a Roma y convenció a Ino-

---

[10] *Cronica Fratris Salimbene de Adam,* ed. O. Holder-Egger, *MGH SS* (1913), pág. 418. Sobre la zona de captación social de los franciscanos, véase Grundmann, págs. 157-169.

[11] Extracto de *Legend of the Three Companions,* Habig, pág. 926; citado por G. G. Meersseman, *Dossier de l'ordre de la pénitence au XIIIe siècle* (Spicilegium Friburgense 7, Friburgo 1961), pág. 3.

cencío III, no sin reparos, de que autorizase sus actividades. Aunque no parece que formulara entonces ningún plan organizativo, fue de hecho el primer paso en la creación de una nueva orden religiosa.

A medida que crecía el número de hermanos, se hizo práctica común reunirse a intervalos acampando en torno a la diminuta iglesia de la Porciúncula —edificio que les prestaban los benedictinos de Subasio—, donde celebraban capítulo. Fue en el capítulo de Pentecostés de 1217 cuando se tomó la decisión de mandar a los hermanos en misión universal. Se enviaron grupos a diversos países, se definieron las provincias y se nombraron ministros provinciales para supervisarlas. Eran característicos la composición y el estilo del grupo que fundó más tarde la provincia inglesa. El 10 de septiembre de 1224, los monjes de Fécamp trasladaban al otro lado del Canal, a Dover, a un grupo de nueve: cuatro clérigos y cinco hermanos legos. Todos ellos iban descalzos y sin blanca. Tres eran italianos, incluyendo al superior, Agnello de Pisa. Se asentaron primeramente en Canterbury, en una casa que les prestó la corporación de la ciudad, y desde esta ciudad se trasladaron rápidamente a Londres y a Oxford.

El campo de misión escogido por los frailes eran las poblaciones urbanas. Y fue en las ciudades del norte de Europa donde empezó a tomar forma el apostolado de los franciscanos. Con esta forma de apostolado, afloró a la superficie la paradoja inherente a la idea de san Francisco que distorsionó la orden con una prolongada crisis de identidad. El intento de reconciliar la pobreza absoluta con las necesidades prácticas del ministerio pastoral implicaba una gimnasia heroica en las conciencias. ¿Cómo podían los frailes predicar y administrar los sacramentos si no poseían iglesias? ¿Cómo podían los predicadores y los sacerdotes ser educados para su tarea si no tenían libros ni habitaciones en que estudiar? ¿Y cómo podían adquirir cosas tan esenciales como éstas sin fondos? En la Regla oficial —la llamada *Regula Bullata,* que fue sancionada por el papa Honorio III en 1223 y que representaba, por parte de Francisco, el tercer intento de redactar un plan para la orden— había prohibido expresamente a los hermanos poseer edificios y tocar el dinero. Los problemas prácticos que planteaba esta prohibición obligaban a los ministros provinciales en 1230 a buscar en Gregorio IX una interpretación papal de la Regla. Esta interpretación mitigaba de hecho su fuerza. Se les permitía nombrar a un *nuntius* o «amigo espiritual» como administrador que recibiera y guardara el dinero en nombre de los hermanos. A él podían acudir para que satisficiera sus necesidades económicas[12]. De esta manera se les

[12] *Bullarium Franciscanum,* ed. J. H. Sbaralea, I (Roma 1759), págs. 68-70.

capacitaba para aceptar donaciones pecuniarias, especialmente los legados que les llovían procedentes de penitentes agradecidos. El privilegio papal *Quo Elongati,* que les autorizaba esta concesión, representa el comienzo de la inevitable retirada del ideal intransigente de Francisco respecto a la pobreza absoluta.

La observancia de la pobreza no era el único problema. La fraternidad primitiva había medrado sobre todo siguiendo su propia inspiración y también el hecho mismo de pertenecer a la propia fraternidad. No había distinción de condición por ser clérigo o lego. No sabemos en qué momento fue ordenado el propio Francisco; posiblemente fue tonsurado por el papa en 1210, pero nunca fue más allá del diaconado. El hermano Elias, discípulo escogido por Francisco para entregarle la dirección de la orden, permaneció laico toda su vida. Pero el concepto global de un ministerio laico se hallaba en conflicto con el profesionalismo sacerdotal de la Iglesia medieval. Como subrayaba Salimbene, que sí fue fraile ordenado, las hordas de frailes laicos ociosos que encontraba en los conventos italianos eran inútiles para las tareas pastorales básicas como oír confesiones y dispensar los demás sacramentos. Es más, al dispersarse los frailes menores por las ciudades del norte de Europa y asentarse en ellas, quedaban bajo la influencia directa de la orden de Predicadores y en competición con ella. En París, Colonia, Londres y Oxford encontraron ya establecidos a los dominicos. Chocaban, pues, contra una orden que, al igual que ellos, se dedicaba a la pobreza y a la predicación, pero que estaba compuesta totalmente de clérigos y que tenía una finalidad misionera claramente definida así como una constitución representativa plenamente articulada y de un tipo que a san Francisco nunca se le había ocurrido. El problema se acentuó con el éxito que tuvieron entre los escolásticos de las universidades del norte, que inocularon en la orden franciscana un influjo de clérigos de elevada cultura.

Estas tensiones culminaron en un conflicto con el ministro general, fray Elías, y llevaron a su deposición. En la tradición de los espirituales, Elías representaba el papel del Judas que traicionaba el ideal de san Francisco[13]. Ciertamente su forma de vida durante su generalato lo dejó expuesto a las críticas. Parece que le entró la afición a las cosas grandiosas y que abandonó todo esfuerzo personal por observar el espíritu de pobreza franciscana. Salimbene hace referencia, indignado, a sus gor-

[13] El generalato de Elías ha sido objeto de importantes estudios por parte de E. Lempp, *Frère Elie de Cortone: Collections d'études et documents* (París 1901), III, y R. Brooke, *Early Franciscan Government*, págs. 83-105, 137-167. Mi redacción debe mucho a estas dos obras.

dos palafrenes, a su séquito de pajes y al cocinero particular que le acompañaban en sus viajes[14]. Pero contra él se presentaron otros cargos más significativos. El ataque a su régimen provenía de las provincias del norte y estaba promovido por un grupo de frailes que eran clérigos y licenciados universitarios, entre los cuales el más prominente era el escolástico inglés Haymo de Faversham. La acusación contenía los cargos de que había gobernado la orden autocráticamente y que persistentemente había nombrado hermanos legos para cargos de autoridad, como guardianes de casas y ministros provinciales. No hay duda de que en estos dos extremos Elías era totalmente fiel al pensamiento de san Francisco. Pero prevaleció la desaprobación de los ministros y, después de presidir una reunión tempestuosa del capítulo general en 1239, el papa Gregorio IX lo depuso. Su caída fue seguida rápidamente de un segundo examen de la constitución y de los objetivos de la orden. La dirección pasó a los miembros de la orden que eran clérigos, y a los hermanos legos se les prohibió ocupar cualquier cargo. De hecho los frailes menores habían sido sometidos a una toma de poder por parte del sector clerical desde dentro. En la fase constitucional que siguió, cayeron bajo la poderosa influencia de la orden dominicana, a la cual debemos tornar ahora.

LA ORDEN DE PREDICADORES

La orden de Predicadores difería de la de los frailes menores primitivos tanto en su génesis como en su espíritu. Desde un principio fue una orden de clérigos y clérigos ilustrados, hijastra de los canónigos regulares, en la que todo estaba subordinado a las necesidades de la misión pastoral. Tuvo sus orígenes en la situación del Languedoc, donde su fundador se había visto involucrado en la predicación contra la herejía cátara. Domingo era un sacerdote castellano, probablemente de ascendencia aristocrática: una tradición tardía lo relaciona con la noble familia española de los Guzmán[15]. Había sido educado en las escuelas

[14] *Cronica,* op. cit., pág. 157.

[15] Los mejores relatos modernos sobre santo Domingo y los orígenes de la orden son los de M. H. Vicaire, *St Dominic and his Times,* trad. inglesa de K. Pond (1964); P. Mandonnet, *Saint Dominique, l'idée, l'homme et l'oeuvre,* 2 vols. (París 1937); y W. A. Hinnebusch, *A History of the Dominican Order, Origins and Growth to 1550* (Nueva York 1965). [En España son básicas para el conocimiento de santo Domingo, del nacimiento y del proyecto de la orden, entre otras, las siguientes obras: M. Gelabert y

de Palencia y era canónigo en la catedral de Osma, donde el cabildo había sido reconstituido como comunidad de canónigos regulares según la Regla de san Agustín. Fue en 1203 cuando, acompañando a su obispo, Diego de Osma, en misión diplomática, constató por primera vez la fuerza de la herejía cátara en la sociedad del Languedoc.

En este momento la tarea de combatir a la herejía albigense había sido encomendada por el papa a los cistercienses; pero habían tenido poco éxito. En su camino de regreso a casa en 1206, Domingo y Diego se encontraron con los legados cistercienses en Montpellier y decidieron unir sus esfuerzos a los de aquéllos. Y aquí Pedro Ferrando, biógrafo de Domingo, recuerda una conversación significativa que se celebró entre los dos grupos de misioneros. Diego y su canónigo argumentaban que los abades cistercienses se veían obstaculizados por su estilo prelaticio y sus grandes séquitos; sólo los que practicaran la *vita apostolica* podían esperar ser escuchados como auténticos predicadores del Evangelio. Se trataba de competir con los perfectos, la «élite» espiritual de la secta cátara, que eran famosos por su austeridad y abnegación[16]. La vida apostólica era equivalente a la vida del predicador itinerante, sin propiedades visibles y dependiente de las limosnas para su sustento. Los dos españoles persuadieron a los abades cistercienses de que se les unieran. El obispo empezó dando ejemplo al enviar a sus criados y empleados a casa con los caballos. El grupo partió entonces a pie en gira de predicación itinerante, celebrando disputas públicas con los dirigentes cátaros en las ciudades del Mediodía francés.

Se ha dicho con frecuencia que los dominicos tomaron el ideal de pobreza absoluta —esto es, el rechazo incluso de la propiedad corporativa— de la práctica de la mendicidad de los franciscanos; pero esto es una simplificación excesiva. Francisco y Domingo sentían admiración recíproca. Es posible que se conocieran en Roma. Pero la idea de la mendicidad fue adoptada por Domingo y Diego independientemente en unos momentos en que difícilmente podían haber oído hablar de Francisco. Para ellos era simplemente la aplicación práctica de la idea del siglo XII sobre la *vita apostolica,* que implicaba una vida dedicada a la

---

J.-M. Milagro, *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos,* Madrid, 1947; F. Martínez Díez, *Domingo de Guzmán, evangelio viviente,* Salamanca, 1991; C. Aniz Iriarte y L. V. Díaz Martín [eds.], *Santo Domingo de Caleruega, jornadas de estudios medievales, 1992-1993,* Salamanca, 1994. *N. del T.*]

[16] Para la organización de los cátaros, véase S. Runciman, *The Medieval Manichee* (1947); W. L. Wakefield, *Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France 1100-1250* (1974).

pobreza voluntaria y a la evangelización. Era un concepto totalmente familiar para un canónigo de san Agustín como Domingo. En el caso de los dominicos podemos ver claramente la vinculación con las doctrinas contemporáneas sobre la vida apostólica, que sólo sospechamos en el caso de los franciscanos. Donde tal vez influyera el ejemplo franciscano en el pensamiento de la orden de Predicadores es en la cuestión de la propiedad corporativa. En los primeros años Domingo había adquirido propiedades en Toulouse, donde fundó una institución de predicadores, y el obispo Fulco de Toulouse les asignó una parte de los diezmos de su diócesis. Pero el primer capítulo general de la orden, que se celebró en Bolonia en Pentecostés de 1220, renunció a todas las propiedades de Toulouse y decretó para el futuro una prohibición contra la aceptación de cualesquiera propiedades o rentas. Así, un año antes de la muerte de Domingo su orden se pronunciaba a favor del principio de pobreza corporativa. Es posible, aunque no podemos estar seguros, que la decisión fuera inducida por el ejemplo de los frailes menores.

Diego regresó a casa para morir, pero Domingo continuó sus actividades en el Mediodía francés a lo largo de todos los años oscuros de la cruzada del norte contra los albigenses y de toda la agitación social que siguió. La casa que había establecido en Toulouse se convirtió en el cuartel general de su misión predicadora y a ella atrajo y en ella adiestró a una comunidad de colaboradores. Había surgido el núcleo de una nueva orden de predicadores, y en el otoño de 1215 viajó a Roma para solicitar la autorización papal. Su recepción en la curia parece, sin embargo, que fue menos entusiasta. Tal vez por el deseo de frenar lo que entonces parecía una oleada incontrolable de experimentos religiosos, los padres del IV concilio de Letrán, que estaba a punto de reunirse, procedían a decretar que, debido a la multiplicidad y confusión de las órdenes, nadie había de fundar una nueva. A quien quisiera fundar una nueva comunidad se le recomendaba adoptar una de las reglas existentes ya aprobadas[17]. Así pues, Domingo regresaba a Toulouse para comentar este asunto con los hermanos, y, como se podía esperar, escogió la Regla de san Agustín, en la cual ya había emitido él sus votos. Esto le dejaba libertad para proyectar la estructura de la orden como le pareciera mejor. La confirmación papal, que fue obtenida de Honorio III en 1216, no hacía otra cosa que autorizar la existencia de la orden y confirmar sus posesiones en Toulouse. No ratificaba ninguna regla específica comparable a la de los franciscanos. Las disposiciones decretadas poste-

[17] *C .9, X De Religiosis,* III, 36; Schroeder, pág. 255.

riormente por los capítulos generales, que dieron a la orden su singular constitución, nunca fueron confirmadas por el papado. Tampoco se solicitó su confirmación. Oficialmente la orden de Predicadores era simplemente una rama de los canónigos regulares.

Cuando Domingo se acercó a la curia la orden estaba todavía ocupada predicando en el Languedoc. Pero en 1217, en un capítulo celebrado en Toulouse, Domingo anunció la decisión de dispersarse. Fue una diáspora de la comunidad de Toulouse. Unos fueron enviados a París, otros a España, otros a Bolonia. Los predicadores se lanzaban así a una misión universal, hecho proclamado por una bula de Honorio III promulgada en 1218 y que recomendaba los hermanos a los prelados de todo el mundo y reclamaba su apoyo para los esfuerzos predicadores de los dominicos. La elección de París y Bolonia como objetivos pone de manifiesto un elemento coherente en su estrategia: ganarse los centros intelectuales más destacados de la época. El programa quedaba patente en la trayectoria de la misión inglesa, que era enviada por el capítulo general de 1221. Un grupo de trece frailes dirigidos por Gilberto de Fresney desembarcaba en Dover y era escoltado a Canterbury por el obispo de Winchester, Pedro des Roches. Aquí les daba la bienvenida el arzobispo Langton, que sobre la marcha invitaba a Gilberto a predicarle un sermón improvisado. Les ofreció residencia en Canterbury, pero la declinaron. Continuaron hacia Londres y de aquí a Oxford, que era evidentemente la meta de su viaje. Fue entre los maestros y estudiantes de las universidades europeas recién surgidas donde encontraron los predicadores sus nuevos y más destacados miembros, y las universidades del siglo XIII habían de ser el escenario de sus mayores logros intelectuales.

Una de las cualidades de santo Domingo —de la que notablemente careció san Francisco— fue su capacidad de organización. Aunque el cuerpo más completo y antiguo de estatutos para el gobierno de la vida interna de los frailes predicadores no fue promulgado por el capítulo general hasta 1228[18], el plan que materializaban era mayormente creación del propio Domingo. En su observancia doméstica los Predicadores conservaron la mayoría de las señales de sus orígenes monásticos. Como canónigo regular, Domingo había seguido los usos de Prémontré y los impuso a su nueva orden, incluyendo la recitación coral del oficio divino, un capítulo de culpas diario y el código penitencial premonstratense. Se aceptaron algunas mitigaciones a fin de dejar margen para el

[18] Ed. H. Denifle, «Constitutiones Antique Ordinis Fratrum Praedicatorum», en *Archiv für Literatur-u.-Kirchengeschichte,* I (Berlín 1885), págs. 165-227.

papel activo de los predicadores. Se descartaba el trabajo manual, la liturgia había de cantarse «breve y sucintamente», y a todos los priores se les autorizaba a dispensar a los frailes de partes del oficio para facilitarles su dedicación al estudio o a la predicación. Por lo demás, el régimen era monástico. Lo que era revolucionario era la constitución de la orden, que hacía efectivos los principios de representatividad y responsabilidad hasta un extremo entonces desconocido tanto en el mundo eclesiástico como en el secular.

De hecho, la constitución dominicana materializaba una concepción totalmente nueva de la autoridad monástica. A todos los niveles los superiores de la orden no sólo eran elegidos sino que corrían con la responsabilidad de la administración de su cargo ante sus electores. La unidad básica de la organización era el priorato individual o convento. Su superior, el prior, era elegido por sus hermanos reunidos en capítulo. También elegían a un compañero, un socio, que iría con el prior a la reunión anual del capítulo provincial y cuya función era llevar a la asamblea un informe sobre su superior. La orden se dividía en provincias y el superior de cada provincia —el prior provincial— era elegido en una sesión especial del capítulo provincial, compuesto por los superiores de las casas individuales juntamente con dos representantes elegidos para este cometido por cada priorato. El prior provincial era responsable ante el capítulo. Como el capítulo provincial era generalmente muy numeroso, los predicadores adoptaron casi desde un principio la práctica cisterciense de delegar funciones en una comisión directiva, que en este caso era de cuatro «definidores». Esta comisión podía recibir quejas contra el provincial y, si era necesario, destituirlo del cargo.

El cuerpo soberano de la orden era el capítulo general, que se reunía todos los años por Pentecostés. Durante los primeros años se reunía alternativamente en Bolonia y París, los dos principales focos intelectuales de los predicadores, pero después de 1234 escogió otros diversos sitios para sus asambleas. Naturalmente, el capítulo general había sido una característica de algunas organizaciones monásticas durante casi un siglo. Donde difería el capítulo dominicano era en su carácter representativo. Estaba compuesto por el maestro general, que lo presidía, y un representante elegido por el capítulo de cada provincia. Como antes de 1300 la orden había establecido sólo trece provincias, el capítulo general debía de ser un organismo relativamente pequeño. Durante dos años sucesivos, sólo asistían los representantes elegidos por las provincias; al tercer año, en cambio, asistían los priores provinciales. Este adecuado equilibrio entre los elementos representativos y los oficiales estaba re-

forzado por la cláusula de que todo estatuto nuevo había de contar necesariamente con el asentimiento de tres capítulos consecutivos. Así, en efecto, el elemento oficial podía ejercer el derecho a veto. El superior de la orden, el maestro general, era también elegido en un período de sesiones ampliado durante el capítulo general. Y aunque se mantenía en el cargo hasta la muerte o hasta que dimitiera, los estatutos le hacían responsable de su administración ante el capítulo, que tenía el poder de corregirle y de deponerlo[19]. Aquí se encontraba, pues, un sistema completamente articulado de gobierno representativo, que, a lo que parece, surgió ya maduro de la mente de santo Domingo y de la de su sucesor, Jordán de Sajonia, durante los años 1220-1228. Este sistema consiguió, de una forma que ninguna otra regla monástica había conseguido, la institucionalización del principio ascético de la obediencia a un superior sin recurrir al paternalismo o a la prelacía. Resultó ser un modelo que influyó en otras muchas organizaciones eclesiásticas y no fue en la de los frailes menores en la que menos.

Los franciscanos elaboraron sus disposiciones constitucionales más lentamente. Para sus seguidores san Francisco era una columna de fuego, pero no legislador. El proceso de legislación sólo empezó sistemáticamente después de la caída de Elías en 1239, y quedó acabado en el código que compiló y presentó san Buenaventura al capítulo general de Narbona en 1260[20]. Gran parte de su estructura gubernativa la tomaron los franciscanos de los dominicos, incluyendo el sistema de capítulos provinciales y la elección para los cargos. Pero, aunque es obvia la deuda para con la orden hermana, las disposiciones de los frailes menores no se correspondieron con el sistema minucioso de representación que habían creado los dominicos. Su capítulo general se reunía sólo una vez cada tres años y a su ministro general se le ponían menos trabas en sus poderes de dirección. Además, el proceso de elección democrática para los cargos sólo funcionaba en los niveles más altos; en los niveles bajos los ministros provinciales designaban a los guardianes de los conventos y a los superiores de las regiones, llamados custodios. En la constitución de 1260 sobrevivía aún algo del espíritu paternalista con que se había gobernado la orden primitiva.

Al adoptar gran parte de la constitución dominicana, los franciscanos aseguraron la continuación del movimiento que había iniciado san

---

[19] *Ibid.*, págs. 214-215.

[20] Ed. F. Ehrle, «Die altesten Redactionen der Generalconstitutionen des Franziskanerordens», *ibid.*, VI (1892), págs. 1-138.

Francisco. En otro orden de cosas, los dominicos, al absorber la doctrina franciscana de la pobreza evangélica, adquirían de los frailes menores una característica que realzó enormemente su impacto sobre la sociedad laica contemporánea. No terminó aquí, sin embargo, el proceso de asimilación y de rivalidad mutuas. Al igual que los predicadores, los franciscanos se convirtieron en una orden de clérigos y, después de algunos titubeos iniciales, los siguieron al mundo escolástico de las universidades. Tanto a sus patronos como a sus enemigos, las dos órdenes llegaron a parecerles casi idénticas excepto en el color del hábito: el gris o marrón de los franciscanos derivaba de la túnica de saco que había adoptado san Francisco, mientras que los dominicos usaban un escapulario distintivo negro sobre el hábito blanco de los canónigos agustinianos. Al menos un obispo —Alejandro Stavensby de Coventry y Lichfield— no veía ninguna utilidad en tener las dos órdenes en la misma ciudad.

LA MISIÓN DE LOS FRAILES

Las dos órdenes hicieron de la evangelización de las poblaciones urbanas el objetivo de sus esfuerzos misioneros. En Francia, Alemania e Inglaterra la relación de las casas fundadas antes de 1300 proporciona la lista de todos los centros más significativos en el comercio y la industria[21]. «Fue grande la cosecha de aquellos que carecían de la doctrina de la salvación», escribía Buenaventura, pero los trabajadores fieles e idóneos eran pocos[22]. Defendía Buenaventura la estrategia contra los clérigos críticos que sugerían que los frailes limitaban su predicación a las ciudades porque era en ellas donde tenían buenas residencias y estaban bien aprovisionados. Esta pulla era injusta pero iba en buena dirección. Sólo las ciudades podían sostener un ministerio que dependía de la mendicidad organizada; pues, aparte de la nobleza, en el siglo XIII la mayoría de los habitantes del campo vivía demasiado cerca de los nive-

---

[21] Véase J. Le Goff, «Ordres mendiants et urbanisation dans la France médiévale», *Annales* 25 (1970), págs. 924-941.

[22] *«Questio XIX: Cur fratres frequentius praedicent in oppidis quam in abditis locis»,* en *S. Bonaventurae Opera Omnia,* VIII (Quarrachi 1898), pág. 370. I. Brady cuestiona que fuera Buenaventura el autor de este opúsculo en «The writings of St Bonaventure regarding the Franciscan Order», *San Bonaventura, Maestro di Vita Francescana (Miscellanea Franciscana,* Roma 1975), I, pág. 107, pero lo acepta como probablemente auténtico B. Distelbrink, *Bonaventurae Scripta: Authentica, Dubia vel Spuria critice recensita* (Roma 1975), pág. 51.

les de subsistencia como para acoger de buena gana en su seno a un ejército de mendicantes; eran sólo las gentes de las ciudades las que poseían algún excedente de valor del que pudieran desprenderse. Las primitivas residencias de los frailes estaban constituidas por casas particulares que habían dejado de ser utilizadas y que no siempre reunían las mínimas condiciones de salubridad; siempre estaban, eso sí, dentro de las murallas de las ciudades, y se las prestaban patronos individuales o, en muchos casos, corporaciones municipales, que generalmente los acogían de buen grado y hasta con una gran satisfacción.

Como decía Buenaventura, los frailes se apoderaron de un mercado que estaba relativamente descuidado. El éxito que alcanzaron entre sus seguidores urbanos fue el resultado de su eficacia como predicadores y confesores. La homilía hacía tiempo que había dejado de ser parte de la experiencia normal del laicado cuando iba a la iglesia. De hecho pocos párrocos eran lo suficientemente ilustrados como para ofrecer a su pueblo instrucción moral o doctrinal. Fue logro de los mendicantes el servir de guías en el resurgimiento de la predicación popular, que por entonces estaba todavía en mantillas. En sus manos, la confección de sermones se convirtió en un nuevo arte, que era inculcado en sus escuelas y por medio de sus escritos[23]. Para ayudar al predicador a realizar su tarea, realizaron una producción enorme de literatura didáctica. Ésta incluía tratados teóricos, como *La instrucción de los predicadores,* del maestro general dominicano Humberto de Romans, repleta de observaciones generales y consejos prácticos tan obvios como «mantén un ritmo regular en tu exposición, de suerte que no hables demasiado aprisa ni demasiado despacio, pues la precipitación agobia la comprensión de los oyentes y la lentitud genera aburrimiento»[24]; y ayuda más técnica, como el *Arte de la predicación,* de Tomás Waleys, y colecciones de sermones modelo, que empezaron a difundirse en grandes cantidades. Las primeras concordancias bíblicas, que fueron compiladas por los dominicos en el siglo XIII, pertenecen realmente a este tipo de literatura: su finalidad primaria era proporcionar al orador un arsenal de textos. Pero los auxiliares más característicos de los sermones eran las colecciones de *exempla:* anécdotas moralizadoras tomadas de las Vidas de los santos o del mundo más cotidiano y que el predicador podía utilizar para llegar a lo más vivo de las experiencias de su auditorio.

---

[23] Sobre esto, véase el importante estudio de D. L. d'Avray, *The Preaching of the Friars* (1985).

[24] *«De Eruditione Praedicatorum»,* en *Humberti de Romanis Opera,* ed. J. J. Berthier (Marietti 1956), II, pág. 400.

No era sólo su metodología lo que capacitaba a los frailes para hablar con convicción a su auditorio urbano; su mensaje constituyó un factor igual de importante para su éxito. En cierto sentido fueron ellos quienes por primera vez transmitieron al laicado la idea de la vida devota. Se trataba de la vida cristiana no modelada sobre la de los monjes o dependiente de los méritos vicarios adquiridos por ascetas profesionales, sino la vivida plenamente en el mundo. Ofrecían una nueva teología de la vida secular que hundía sus raíces intelectuales en los descubrimientos de los escolásticos, que hacían un nuevo análisis de la relación entre gracia y naturaleza: como había de decir santo Tomás de Aquino, dominico, «la gracia no anula la naturaleza sino que la perfecciona»[25]. Esta nueva orientación queda ejemplificada en la popularidad de un tipo de sermón que había aparecido por primera vez y de forma experimental en el siglo XII, los sermones *ad status,* dirigidos a las necesidades particulares de las distintas clases: sermones para caballeros, mercaderes (una clase respecto a la cual hasta entonces habían perdido toda esperanza los escritores ascéticos), maestros, criados, aprendices, personas casadas y así sucesivamente, que asumían plenamente la significación de su estado y de sus responsabilidades en el mundo. Fue éste un género homilético en el que sobresalieron los frailes. Una de las características más interesantes en su predicación, y que todavía está aguardando una investigación profunda, es un enfoque más optimista y apreciativo del tema del amor en el matrimonio, asunto que en el pasado había provocado frecuentemente una virulenta misoginia en los escritores ascéticos[26].

El complemento de la predicación evangélica lo constituía la audición de confesiones. «Hay algunos predicadores que rehúsan totalmente oír confesiones; éstos son como agricultores que siembran con alegría, pero no tienen ganas de recoger cosecha alguna», escribía Humberto con desaprobación[27]. Éste fue otro aspecto de su labor pastoral en el que los frailes alcanzaron grandes éxitos. El laicado los solicitaba profusamente como confesores y directores espirituales en las cortes regias y aristocráticas así como en las plazas de los mercados urbanos. Este éxito puede explicarse en parte por su adiestramiento superior: cada priorato dominicano contaba con un lector que instruía regularmente a los her-

---

[25] «S. Thomae Aquinatis», *Summa Theologica* I, Q.i, 8.

[26] Respecto a la predicación de los mendicantes sobre el matrimonio, véase D. L. d'Avray y M. Tausche, «Marriage sermons in *ad status* collections of the central Middle Ages», *AHDL* 47 (1980), págs. 71-119.

[27] *Opera Omnia,* II, pág. 479.

manos en la teología de la penitencia. Pero el fenómeno era más complejo que todo eso, y en este aspecto no podemos hacer otra cosa que apuntar una explicación. La mofa de Chaucer sobre el fraile:

> Escuchaba las confesiones con dulzura
> Y su absolución era agradable
> Si estaba seguro de obtener una buena comida[28],

era verdad a medias, producto de un siglo de agrias polémicas entre los mendicantes y el clero secular. El hecho es que los frailes se habían constituido en los principales exponentes y practicantes de la nueva escuela de teología moral que desarrollaban en las escuelas de París los doctores en teología. Era una forma de casuística, en el sentido propio del término, que escapaba al encorsetamiento de los viejos penitenciales con su tarifa graduada de castigos y ponía un énfasis mayor en las circunstancias e intenciones del penitente[29]. Naturalmente, su aplicación exigía al confesor una preparación intelectual y psicológica mucho mayor que el sistema antiguo.

De lo que se ha dicho es patente que la estrategia y el método pastorales de los frailes estaban estrechamente relacionados con los progresos que se estaban haciendo en las escuelas respecto a la teología sistemática. Los frailes eran atraídos a las escuelas por la necesidad de su misión. La santa sencillez era vocación para el yermo. La predicación a poblaciones urbanas relativamente avanzadas y cultas exigía agilidad mental y conocimientos. Los dominicos habían aceptado esta lógica desde un principio: «El estudio no es el fin de la orden pero es extraordinariamente necesario para asegurar sus fines, a saber, la predicación y la salvación de las almas, pues sin estudio ni una ni otra se pueden conseguir», observaba Humberto[30]. Las prioridades en la orden dominicana están bien ilustradas en la entrada de Juan de San Gil en la orden en 1229. A la sazón era maestro seglar y enseñaba en la facultad de teología de París. En el transcurso de un sermón que predicaba sobre los consejos evangélicos, hizo referencia a los frailes predicadores como los mejores exponentes vivos del Evangelio. En ese momento interrumpió su sermón, abandonó el púlpito, y solicitó al maestro general de los domini-

---

[28] G. Chaucer, *Los Cuentos de Canterbury*, ed. bilingüe y trad. de Pedro Guardia (Barcelona 1978), Prólogo, versos 223-224, págs. 72-73.

[29] Para toda la cuestión de la nueva teología moral desarrollada por los maestros de París, véase O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles,* III (Lovaina 1949), págs. 329-535.

[30] *Opera Omnia,* II, pág. 41.

cos, que estaba allí, que lo admitiera en la orden. Concedida la solicitud, regresó al púlpito llevando el hábito de un fraile y acabó su sermón[31]. Esto fue más que una manifestación teatral. La orden dispensó a Juan del período de noviciado y le permitió emitir los votos inmediatamente, de suerte que pudo continuar predicando en las escuelas de teología sin interrupción. Estaba claro que era una importante captación para la orden. Al dispensarle de las exigencias normales de la Regla, los dominicos consiguieron para sí una segunda cátedra en la facultad de teología. En Oxford, en 1222-1227, adoptaron la misma táctica, cuando Roberto Bacon, un seglar maestro en teología, entró en la orden. También él fue dispensado del noviciado, de suerte que pudo continuar dando sus clases sin interrupción[32].

La enseñanza universitaria era sólo el pináculo del edificio académico que los frailes construyeron. La orden dominicana estaba organizada como una especie de universidad diseminada. En la base estaba la escuela prioral con su propio lector. Los estatutos prohibían la fundación de un nuevo priorato sin un teólogo adiestrado, cuya ocupación era aleccionar a los hermanos sobre la Biblia, las *Sentencias* de Pedro Lombardo, y la *Summa* de confesión y penitencia redactada por Raimundo de Peñafort. A ningún fraile se le permitía predicar en público hasta que hubiera estudiado con un lector durante al menos tres años. Dentro de cada provincia de la orden, a una serie de prioratos mayores se les daba la categoría de escuelas superiores —*studia solemnia*—, que tenían un número mayor de lectores para enseñar las disciplinas del curriculum de las Artes. Para el estudio de la teología en un nivel avanzado se necesitaba, como preparación, el estudio de la lógica aristotélica, que formaba parte importante de la carrera de las Artes: «los libros de los paganos», como los denominaban los estatutos con cierta aversión. Pero los frailes se negaban a permitir a sus miembros seguir la carrera de las Artes en la turbulenta sociedad de las universidades; les proporcionaban la base filosófica necesaria en sus propias escuelas. Aquellos que eran destinados a la enseñanza eran enviados a una u otra de las escuelas priorales de la provincia a oír lecciones y tomar parte en las disputas hasta que estuvieran listos para embarcarse en la carrera de teología en una de las «escuelas generales» de la orden ubicada en una universidad. A su debido tiempo, algunos —la flor y nata— se iniciaban como maestros en

[31] M. M. Davy, *Les sermons universitaires parisiens 1230-1231* (París 1931), pág. 134 y n.

[32] W. A. Hinnebusch, *The Early English Friars Preachers* (Roma 1951), pág. 361.

la facultad de teología de la universidad. Este coordinado sistema académico era una extraordinaria construcción, sin parangón en la Edad Media. Era superior a todo lo que existía entre los clérigos seculares y entre los laicos.

Los franciscanos ascendieron a un nivel de educación más elevado con más lentitud y al principio con más renuencia. No hay duda apenas de que san Francisco nunca imaginó tal movimiento y de que se habría opuesto a él. «Éramos iletrados *[idiotae]* y los siervos de todos», escribía melancólicamente en el *Testamento*[33], y Celano nos informa de que decía: «Los hermanos míos que se dejen guiar por la curiosidad del saber se encontrarán con sus manos vacías el día de la paga»[34]. Un «studium» establecido en Bolonia durante su ausencia en 1219 no consiguió su aprobación y se salvó de ser clausurado por la intervención del cardenal Ugolino, el protector de la orden. Pero las necesidades de su misión, el ejemplo de los predicadores, y, sobre todo, las actitudes de los maestros y estudiantes que reclutaban en las universidades los condujeron por el mismo camino. Durante muchos años, después de haberse afincado en Oxford, hicieron que a los hermanos los adoctrinase una sucesión de maestros seglares, el primero y más distinguido de los cuales fue Grosseteste. La decisión de entrar en la universidad para enseñar ellos mismos parece que se tomó en París en la década de 1230, cuando el teólogo inglés Alejandro de Hales pidió ser admitido en la orden y se le permitió continuar con sus clases en la facultad sin interrupción. Pero en Oxford no fue hasta 1247 cuando por primera vez hubo un franciscano en la facultad de teología. Éste fue Adán Marsh, que era ya Maestro en Artes cuando ingresó en la orden. Después de éste, la provincia franciscana inglesa desarrolló rápidamente una estructura escolástica que se parecía muchísimo a la de los dominicos. Su organización fue en gran parte el resultado de la colaboración de Adán Marsh y el ministro provincial, que escogieron y prepararon a hombres idóneos para lectores en conventos de toda la provincia.

Las dos órdenes mendicantes crearon, pues, un sistema internacional articulado de educación avanzada. Comparado con las escuelas seculares, el sistema tenía otra ventaja importante además de su superior organización. En las escuelas seculares los hombres enseñaban durante

---

[33] *Opuscula,* pág. 79; Habig, pág. 68.

[34] *Vita Secunda,* c. 147; Habig, pág. 518. La ambigüedad de la actitud de san Francisco en cuanto al lugar del saber en la orden, la acentúan E. Frascadore y H. Ooms, «San Francesco e la cultura», en *Bibliografia delle Bibliografie Francescane* (extractado de *AFH*, Florencia 1964-1965), págs. 5-7.

unos años y se iban; la enseñanza universitaria no era considerada como trayectoria profesional de toda una vida. La necesidad de conseguir un beneficio, corresponder a los patronos, la competencia por los alumnos, y las esperanzas de hacer carrera en niveles más elevados de la Iglesia o del Estado, apartaban constantemente de las escuelas a los hombres que habían alcanzado los primeros años de la edad madura. Pero cuando un hombre se hacía fraile, se salía de la carrera por el ascenso. En las escuelas era libre para perseguir la erudición con un sentido de despreocupación y de seguridad que apenas se podía apreciar entre sus colegas seglares. Además, si tenía éxito, tal vez se le permitiera pasar toda su vida en el mundo académico. Éstas eran condiciones idóneas para el trabajo intelectual original, y explica en cierta manera el hecho de que en el siglo XIII, la época clásica de la teología escolástica, fuera de entre los frailes donde surgieran los escolásticos más originales y creativos. Los dominicos Alberto Magno, Tomás de Aquino y Kilwardby y los franciscanos Alejandro de Hales, Buenaventura y Duns Escoto fueron no sólo hombres de genio creativo que dominaron el mundo intelectual de su tiempo; dejaron también tras sí una masa ingente de escritos —fruto del tiempo libre para el estudio académico y de la seguridad— que tiene significación permanente y universal.

EL CONFLICTO ENTRE LOS MENDICANTES Y EL CLERO SECULAR

En un principio las relaciones entre los frailes y el clero secular fueron relativamente armoniosas. Los prelados más celosos y lúcidos recibían con satisfacción su asistencia. Grosseteste, después de ser nombrado obispo de Lincoln, escribió a los provinciales de ambas órdenes pidiéndoles que le proporcionaran frailes que pudieran ser empleados para predicar y oír confesiones durante sus visitas diocesanas. Pero a medida que los mendicantes expandían sus actividades pastorales, empezaban a construir sus iglesias y se instalaban en las escuelas, entraron en creciente colisión con los intereses del clero secular. Su éxito como predicadores y confesores apartaba de las iglesias parroquiales, y como a través de un sifón, a los feligreses, y, naturalmente, con los feligreses se iba también el flujo de ofrendas y de mandas piadosas que se desviaban a los fondos de depósito administrados por los frailes. Algunas de las grandes iglesias de predicación de las ciudades de Europa, como Santa Croce de Florencia, embellecidas con frescos y pavimentadas con

los monumentos de la aristocracia cívica, dan elocuente testimonio de cómo los frailes consiguieron el patrocinio de la burguesía del siglo XIII. La progresiva tensión llegó al punto de ebullición después de 1250, cuando los frailes obtuvieron de Inocencio IV un privilegio que permitía a cualquiera que lo deseara ser enterrado en sus cementerios. Esto daba al traste con lo que hasta entonces había sido un monopolio lucrativo y celosamente conservado de las iglesias parroquiales.

Muchos de los clérigos seculares empezaban ahora a considerar a los frailes como una amenaza para su categoría social y para su sustento. Su causa encontró también voz articulada entre los maestros seglares de la universidad de París. En ella la disputa empezó como un abierto conflicto de intereses. El decreto papal había limitado a doce el número de cátedras de la facultad de teología existentes simultáneamente, tres de las cuales estaban reservadas a los canónigos de la catedral. Por el proceso que hemos visto, los mendicantes conseguían el control de tres y parecía justo que obtuvieran una cuarta; así que su éxito reducía necesariamente las oportunidades del clero secular. Pero el conflicto que se declaró era más que una simple pelea por puestos de trabajo. Los frailes estaban en la universidad pero no eran de ella y tendían a ser remisos en sus obligaciones para con la corporación académica. El fogonazo llegó en la cuaresma de 1253. Como consecuencia de una reyerta en que la guardia de la ciudad había matado a un estudiante y había encarcelado a otros, la universidad decretó la suspensión de las clases y amenazó con separarse de la ciudad a menos que se respetaran sus privilegios. Pero los frailes se negaron a tomar parte en la manifestación y por ello fueron excomulgados y apartados de la universidad por sus encolerizados colegas. Lo que había comenzado como una «disputa industrial» se convertía en violenta controversia que ponía en primer plano algunas de las tensiones más profundas y algunas de las tendencias más revolucionarias existentes en la estructura de la Iglesia medieval[35].

El destacado portavoz de los maestros seglares, el borgoñón Guillermo de Santo Amor, no limitó sus ataques a las actividades académicas de los frailes; desafió su derecho a ejercer cualquier ministerio pastoral. En su opúsculo *Sobre los peligros de los últimos días,* que publicaba en 1255, tomaba partido por la teoría de que la estructura diocesana y parroquial de la Iglesia estaba fundada sobre los Apóstoles y era de man-

[35] La relación más completa de esta disputa es la de M.-M. Dufeil, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne, 1250-1259* (París 1972). Sobre las implicaciones estructurales de la controversia, véase Y. Congar, «Aspects ecclésiologiques de la querelle Mendiants-Séculiers», *AHDL* 28 (1961), págs. 35-151.

dato divino. En este ministerio divino sólo el clero secular tenía encomendada la cura de almas, y esto era algo que nadie, fuera el papa o cualquier otra persona, tenía autoridad para cambiar. Siguiendo las *Jerarquías* del Pseudo Dionisio, argumentaba que era función del orden sacerdotal superior perfeccionar e instruir a otros; los monjes, incluyendo los frailes, pertenecían, al igual que el laicado, al orden inferior de quienes recibían ministerios pastorales; no podían realizar los oficios que pertenecían a sus superiores. Aún había más: la mendicidad era contraria al ejemplo de Cristo y a las instrucciones expresas de san Pablo[36].

Frente a estos ataques, los frailes invocaban la autoridad del papa, que había autorizado su ministerio, y se parapetaban detrás de una barricada paralizante de privilegios papales, lo que era una estrategia claramente contraria a la voluntad declarada de san Francisco, que específicamente había advertido a los hermanos que nunca pidieran privilegios a Roma, ni siquiera para protegerse. También presentaron a Guillermo réplicas en las que exponían un sistema distinto del orden eclesiástico. Una de ellas, atribuida durante algún tiempo a Buenaventura, que a la sazón era bachiller de teología en el convento de París, era una apología basada en una eclesiología papalista extrema. Para su autor, el papa no era sólo el obispo universal; era el párroco de todos los hombres. Como tal, podía delegar sus responsabilidades parroquiales en quien escogiese, y había optado por delegarlas en los frailes[37]. De esta manera la controversia se resumía en dos eclesiologías que estaban en conflicto: la de Guillermo de Santo Amor, basada en una jerarquía estática y en los derechos irrevocables de las iglesias locales dentro de sus límites territoriales; y la de los frailes, una teoría dinámica que reflejaba el poder ascendente del papado centralizador y que consideraba a la Iglesia como un único organismo social que emanaba del papa. Era una teoría adaptada no sólo al desarrollo de la organización de la Iglesia; también reflejaba los cambios sociales y económicos del siglo XIII, cuando el aislamiento de las comunidades locales iba erosionándose con el crecimiento del comercio internacional y las nuevas formas de comunicación.

El opúsculo de Guillermo fue condenado por Roma y se le obligó a retirarse de París. Pero la universidad sólo había sido la palestra de una pelea que continuó con intensidad creciente en otras partes. Seguros bajo

---

[36] «De Periculis Novissimorum Temporum», en E. Brown, *Fasciculus Rerum Expetendarum,* II (Londres 1690), págs. 20-22.

[37] *Quaestio de Paupertate: Opera Omnia,* V, pág. 155.

la protección papal, los mendicantes acrecentaban su fortaleza. En 1281 un papa franciscano, Martín IV, les concedió el privilegio *Ad Fructus uberes,* que les encargaba toda la realización de funciones pastorales en cualquier diócesis o parroquia sin necesidad del consentimiento de las autoridades del lugar. Esto representaba la marca más alta de sus privilegios y llevó a una lucha prolongada y encarnizada. Fue Bonifacio VIII quien consiguió una tregua con su bula, propia de un gran estadista, *Super Cathedram,* promulgada en 1300. Ésta decretaba que los frailes podían predicar en parroquias sólo con el consentimiento del titular; que los provinciales presentarían los confesores al obispo, que les daría licencia para actuar en su diócesis; y que los frailes podían aceptar solicitudes de entierros, pero la cuarta parte de las mandas quedaban reservadas al párroco. Era un arreglo que podía funcionar. El apoyo papal salvaba la misión de los frailes, y ellos, a su vez, se constituyeron en los exponentes más cabales de la eclesiología papalista del siglo XIII. Como órdenes internacionales centralizadas, fieles a Roma y a la preservación de la ortodoxia, correspondieron con exactitud a las necesidades de un papado que se hallaba en el proceso de crear un sistema centralizado para el gobierno de la Iglesia. Con todo, el conflicto con el clero secular dejó un largo residuo de acritud, y los ecos de la disputa continuaron con reverberaciones en Inglaterra y en otras partes hasta la Reforma. En el siglo XIV, sin consideración para con los privilegios papales, los autores de manuales de instrucción para el clero parroquial todavía se cuestionaban si un penitente que se confesaba con un fraile había cumplido con los requisitos canónicos para la absolución: estaría más seguro si repetía la confesión con su propio párroco. Los frailes emergieron victoriosos pero no indemnes. El fraile de Chaucer —el embaucador que vendía penitencias fáciles y comerciaba con la credulidad de las mujeres piadosas— era la caricatura estereotipada que derivaba, mediante un proceso de evolución literaria, de las agrias polémicas del París del siglo XIII.

LA FUNCIÓN DE LAS MONJAS

Al igual que a los primeros predicadores de la vida apostólica, a Francisco y a Domingo les siguieron tanto mujeres como hombres. La primera fundación de Domingo en el Languedoc fue el convento de Prulla, para mujeres conversas. Una de las primeras y más ilustres de las

conversas de Francisco fue Clara de Asís, muchacha de familia aristocrática que hizo voto de seguirle en la práctica de la pobreza y en la imitación de Cristo. Jacobo de Vitry, que se hallaba en Italia en 1216, observó a grupos de hermanas —minoretas— que trabajaban junto a los frailes menores atendiendo a los enfermos e indigentes de las ciudades, pero que vivían aparte, en sus propias casas[38]. Francisco asignó a Clara y a su hermandad femenina la iglesia restaurada y la casa de San Damiano, justamente al pie de las murallas de Asís. Pero si contó con la colaboración activa por parte de sus discípulas en el ministerio de los frailes, la presión de las convenciones sociales y la desaprobación eclesiástica debieron de desengañarlo. La Regla que dio el cardenal Ugolino, patrono y protector de los franciscanos, a Clara y a sus discipulas en 1219 preveía un régimen de estricta clausura basado en la Regla de san Benito[39]. El ideal de pobreza voluntaria no era monopolio masculino, pero la mendicidad femenina parecía algo impensable. Así que la Regla de Ugolino reiteraba la llamada a la pobreza personal, pero autorizaba a las hermanas a tener propiedades comunitarias. Éste no era el modo como entendía Clara su propósito de ser discípula de san Francisco. Ella, la plantita —*plantula*— de nuestro bienaventurado padre Francisco, le había prometido vivir en pobreza «en consonancia con la perfección del santo Evangelio». Finalmente, ella misma redactó una Regla para la hermandad de San Damiano, y aplicaba a las hermanas las palabras de la segunda Regla de san Francisco: «Las hermanas no han de apropiarse nada, ni casa ni lugar ni nada»; no habían de tener propiedad alguna, fuera directamente o a través de intermediarios[40]. Con ayuda del cardenal protector, Clara obtuvo de Inocencio IV la confirmación de esta Regla en agosto de 1253. Dos días después moría Clara. Pero fue un privilegio personal que no era aplicable a los demás conventos de la orden. Aunque la práctica de la pobreza siguió siendo característica de las «hijas pobres de Clara», en otros aspectos se convirtieron en una orden monástica de clausura de tipo tradicional.

---

[38] *Lettres de Jacques de Vitry,* ed. R. B. C. Huygens (Leiden 1960), págs. 71-78.

[39] Se ha perdido la Regla original de Hugolino para las clarisas, pero, siendo ya papa con el nombre de Gregorio IX, volvió a promulgarla en forma revisada en 1239: J. R. H. Moorman, *A History of the Franciscan Order from its Origins to 1517* (1968), págs. 38-39. Sobre los inicios de la orden, véase Rosalind y C. N. L. Brooke, «St Clare», en *Medieval Women*, págs. 275-287.

[40] Texto de la Regla con traducción francesa en *Claire d'Assise: Écrits,* ed. M. F. Becker, J. F. Godet y T. Matura *(Sources chrétiennes* 325, París 1985), págs. 142, 146.

La hermandad femenina dominicana se desarrolló de la misma forma. Parece que santo Domingo aceptó desde un principio el hecho de que las mujeres conversas de su orden fueran de estricta clausura, y les dio una constitución plenamente monástica basada en las costumbres de Prémontré. La cuestión crucial que determinaría sus características fue la de su relación con los frailes. Durante un cierto período, tanto las monjas dominicas como las franciscanas estuvieron a punto de ser desechadas por sus órdenes maternas de frailes y de sufrir el mismo sino que en el siglo XII las hermanas de la orden de san Norberto. El capítulo general dominicano de 1228 ordenaba a los frailes que interrumpieran su ministerio sacerdotal en las casas de las mujeres basándose en que ello los desviaba de su misión apostólica. Pero las fundaciones del propio Domingo, Prulla y San Sixto de Roma, consiguieron quedar exentas de esta norma; y después de varias décadas de lucha, las monjas obtuvieron del papa Clemente IV una constitución que les concedía pleno carácter como orden asociada a los frailes Predicadores[41]. Las clarisas tuvieron que vencer la misma renuencia de los frailes para que asumieran la responsabilidad de su dirección. Era comprensible esta renuencia. La preocupación de los frailes era la evangelización del laicado urbano, y el deber de ser consejeros de las numerosas comunidades de monjas significaba un desvío en esta tarea. Era una paradoja ineludible el que las dos órdenes mendicantes, que habían roto con la tradición monástica del aislamiento y de la clausura, originaran dos órdenes contemplativas femeninas que observaban un régimen de estricta clausura.

OTRAS ÓRDENES MENDICANTES

El nuevo modelo de vida religiosa creado por los predicadores y los frailes menores ejerció una influencia compulsiva en todos los legisladores monásticos que siguieron. Ninguna orden pudo escapar por completo a su influencia. Varios grupos pequeños de penitentes adoptaron algunas características de su organización así como la práctica de la mendicidad. Entre ellos estaban los trinitarios o frailes maturinos, grupo de canónigos dedicados a rescatar cristianos cautivos de manos de los musulmanes, y los frailes de la Cruz o crucíferos, que se ocupaban principalmente de regentar hospitales. Paralelamente a éstas surgieron

[41] R. Creytens, «Les constitutions primitives des soeurs dominicaines de Montargis», *AFP* 18 (1947), págs. 41-84.

también en la misma línea de la misión mendicante una multitud de paraórdenes, compuestas de fraternidades de personas laicas que se dedicaban a una vida de piedad y de obras de caridad al tiempo que seguían viviendo en sus propios hogares y ejerciendo sus profesiones. Los terciarios franciscanos —la llamada tercera orden— fueron una fraternidad de este tipo. Sus miembros se comprometían a asistir a misa regularmente en las iglesias de los frailes menores y a recitar las horas de cada día del breviario franciscano. El papa Nicolás IV los reconoció oficialmente en 1289 y les proporcionó una Regla. Pero además de estas organizaciones satélites, bajo el hechizo del ideal mendicante cayeron otras dos corporaciones religiosas de importancia que generaron dos órdenes de frailes que rivalizaron con dominicos y franciscanos en importancia y en estima: los carmelitas y los agustinos.

Los carmelitas y los agustinos tuvieron una particularidad en común: se gestaron como grupos de ermitaños y luego adoptaron los ideales y la organización de los mendicantes. En este sentido, de una forma más o menos perfecta, conciliaron la vocación apostólica activa de los frailes con la vida contemplativa del yermo. Sin embargo, en ambas órdenes persistió el ideal eremítico original, a menudo como una fuerza obstruccionista y distorsionadora. Ninguna de ellas podía señalar un claro fundador ni ofrecer un relato histórico satisfactorio en cuanto a sus orígenes.

La orden de Nuestra Señora del Monte Carmelo emerge de la leyenda a la historia hacia finales del siglo XII, cuando grupos de eremitas, expatriados del Occidente latino y viviendo en Palestina, en las laderas del monte Carmelo, empezaron a formar una organización que atrajo la atención de las autoridades eclesiásticas. En algún momento del primer decenio del siglo XIII, como respuesta a su petición, el patriarca latino de Jerusalén, Alberto de Vercelli, les proporcionó una Regla breve: habían de confinar sus asentamientos a lugares yermos *(loca in eremis),* ocupar celdas separadas, reunirse sólo para la misa diaria en su oratorio común y para el capítulo semanal los domingos, y debían trabajar con sus manos. Posiblemente porque esto se convirtió en foco de controversia dentro de la orden en fechas posteriores, se perdió el texto originario de esta Regla[42]. En la década de 1230 empezó la diáspora. Impelidos por el colapso del reino latino de Jerusalén y la actitud amenazadora de los

[42] Fue reconstruida a partir de los archivos papales por G. Wessels, «Excerpta historiae ordinis», en *Analecta Ordinis Carmelitarum,* II (1910), págs. 556-561. Para un resumen de la primitiva historia carmelitana, véase el artículo «Carmel» de Melchior de Ste-Marie en *DHGE* 11 (París 1949), págs. 1070-1104.

gobernantes musulmanes, los eremitas emigraron en varios grupos a Occidente y se asentaron en Sicilia, Italia, Francia e Inglaterra. Uno de los primeros transplantes fue conducido a Valenciennes por Pedro de Corbie en 1235, ayudado por el patronazgo de la condesa de Flandes. Otro de estos primeros asentamientos lo llevó a cabo un grupo de sicilianos en las afueras de Messina. Según Eccleston, el cronista franciscano, el primer contingente que se instaló en Inglaterra lo llevó Lord Ricardo de Gray de Codnor en 1241-1242, a su vuelta de la cruzada de Siria. Las colonias más antiguas estaban constituidas por eremitorios grupales ubicados en lugares remotos, como Aylesford, situado en los bosques de Kent, y Hulne, en Northumberland.

Al cabo de diez años ya eran patentes las tensiones. Los reclutas más jóvenes, sin trabas por los recuerdos de la vida en la montaña sagrada, presionaban en la orden para que se adoptara una línea activa de estudio y predicación siguiendo el modelo de los mendicantes. El ejecutor del cambio fue san Simón Stock, carmelita inglés que, por lo demás, fue un personaje gris, y que fue elegido general en el capítulo de Aylesford en 1247. Aunque también él había venido del monte Carmelo, sucumbió a las demandas de un apostolado activo en las ciudades y solicitó al papa la modificación de la Regla de Alberto. Inocencio IV nombró una comisión para que investigara el caso y, apoyándose en el informe de la misma, promulgó la constitución *Quae honorem conditoris,* que realizaba cambios ligeros pero significativos en la Regla original[43]. Autorizaba a la orden a realizar nuevas fundaciones en cualquier lugar idóneo, incluyendo implícitamente las ciudades, y aprobaba varias prácticas cenobíticas tales como las comidas en común. Esto abría un nuevo camino a los que deseaban seguirlo. Junto con un estilo de vida monástica plenamente cenobítico, la orden adoptaba ahora una línea pastoral activa como la de los mendicantes y, en el transcurso de la década siguiente, empezaba a fundar casas por las ciudades de Europa. La falta de documentos nos oculta las etapas primitivas de la reorganización. Los estatutos más antiguos que subsisten —los del capítulo general celebrado en Londres en 1282[44]— nos muestran a la orden modelando su estructura sobre la de los dominicos, celebrando capítulos provinciales anualmente e imitando también la organización escolástica de los frailes predicadores. Las disposiciones de Londres proveen lo nece-

[43] Ed. M.-H. Laurent, «La lettre *Quae honorem conditoris*», en *Ephemerides Carmeliticae* (Florencia 1948), págs. 5-16.

[44] L. Saggi, «Constitutiones capituli Londinensis anni 1281», *Analecta Ordinis Carmelitarum,* s. n., XV (1950), págs. 203-245.

sario —a lo que parece, por primera vez— para un *studium generale* carmelitano: una casa de estudios en la universidad de París, a la que habían de ser enviados aquellos que tuvieran cualidades para llegar a lectores, dos por cada provincia, a fin de estudiar teología[45].

Esta nueva orientación tan radical estaba abocada a encontrar resistencia interna proveniente de miembros más conservadores. Las luchas de las décadas siguientes al reajuste de 1247 se nos ocultan por la escasez de fuentes. Algunos de los hermanos que encontraban el ritmo del cambio demasiado lento se pasaron a los frailes menores; otros que se oponían totalmente a él huyeron a los cistercienses. Durante un breve período, estas tensiones las ilumina vívidamente un curioso opúsculo titulado *Ignea Sagitta* (Saeta de fuego) que aparecía en el año 1270. Se trataba de una especie de carta encíclica dirigida a los hermanos por el general de la orden, Nicolás Galo, que acababa su mandato. Es una última apelación de un anciano para que la orden vuelva sobre sus pasos y retorne al yermo. Dios sea loado porque el viento de la adversidad que surge del Norte lo ha sacado de un sueño profundo para verse a sí mismo y a sus obras tal cual son: «Desearía que hubiera soplado a través de mi jardín hace veinte años». La religión que floreció en la sagrada soledad ha sido abandonada y pervertida por sus hijos:

> Tal vez respondan: «no fue nunca nuestra intención resistirnos a la voluntad divina sino seguirla. Pues deseamos construir el pueblo de Dios con la predicación de su palabra, escuchando confesiones y aconsejando, de suerte que podamos ser útiles a nosotros mismos y a nuestros prójimos. Por esta razón, una razón justísima, huimos de la soledad del yermo para establecernos entre las gentes de las ciudades, a fin de llevar a cabo estas tareas». ¡Ah, necios de vosotros! Yo os mostraré que en la ciudad no cumplís nada de esto, sino que en el tiempo pasado en la soledad lo cumplíais todo... ¿Qué clase de religión es esta nueva descubierta en las ciudades?... Recorred las provincias, id de un superior a otro, y decidme cuántos se encuentran en la orden que sean idóneos y estén capacitados para predicar, escuchar confesiones y aconsejar a las gentes como conviene a los que habitan en las ciudades. Yo, que he recorrido las provincias y conozco a los superiores, respondo lamentándome que hay muy pocos[46].

---

[45] Ya en 1324 el capítulo general citaba ocho *studia generalia* en la orden, incluyendo uno en Londres para la provincia inglesa y uno en la curia papal: *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Fratrum B. V. M. de Monte Carmelo*, ed. G. Wessels (Roma 1912), pág. 53.

[46] *Nicolai Prioris Generalis Ordinis Carmelitarum Ignea Sagitta*, ed. A. Staring, *Carmelus*, IX (Roma 1962), págs. 278-279, 281, 283. Agradezco esta referencia a Mr Michael Borrie, de la British Library.

Esta extraña despedida de un hombre al que se había confiado la dirección de su orden durante varios años da a entender que un número significativo de hermanos creía que los cambios realizados desde 1247 habían sido un error. El escrito de Nicolás era polémico, y su pesimismo respecto a los logros educativos y espirituales de sus hermanos hay que tratarlo con precaución. Su lacrimosa lamentación es principalmente una evidencia de las tensiones y conflictos internos generados al convertir una orden que había sido de eremitas en una orden de frailes mendicantes.

El origen de los frailes agustinos fue semejante, pero está mejor documentado. Brotaron de grupos de eremitas que vivían en Lombardia, Toscana y Romaña. Los papas del siglo XIII desplegaron una inquietud constante por aprovechar y controlar las tendencias anárquicas de estos movimientos religiosos, y en 1244 Inocencio IV —que era un canonista con la mente bien estructurada— dio instrucciones al cardenal Ricardo Annibaldi para que organizase a los ermitaños de Toscana y nombrase a un superior general para todos ellos[47]. Más al norte, el más notable de los grupos de ermitaños era una congregación de penitentes fundada por san Juan Buoni (o Bono) de Mantua († 1249) y llamada debido a él la de los juanbonitas. Parece que adoptaron espontáneamente una vida de predicación y mendicidad según el modelo franciscano, iniciativa que suscitó una protesta del papa Gregorio IX en el sentido de que estaban inmiscuyéndose en el territorio de los frailes menores. El proceso de canonización de Buoni en 1251-1254 llamó mucho la atención y atrajo muchos nuevos miembros, así que se hizo acuciante la necesidad de una organización algo más formal. Por eso, actuando bajo las instrucciones del papa Alejandro IV, el cardenal Annibaldi convocó a los superiores de las casas a una reunión en la iglesia de Santa María del Popolo en Roma el año 1256 y decretó un acta de unión, juntando a los juanbonitas y a los ermitaños de Toscana en una orden mendicante única y encaminando su misión a la población urbana de Italia. La bula *Licet Ecclesiae Catholicae,* por la que Alejandro ratificaba esta unión, constituía formalmente la orden de los frailes ermitaños de san Agustín.

Siguiendo el ejemplo de los juanbonitas, la nueva orden de frailes tomó la Regla de san Agustín como su tarjeta de identidad espiritual y modeló su constitución sobre la de los dominicos. El prior de los juanbonitas, Lanfranco Septala, se convirtió en su primer prior general. Así

---

[47] Para un relato en inglés sobre la historia primitiva de los frailes agustinos, véase F. Roth, *The English Austin Friars,* I (Nueva York 1961).

los frailes agustinos, al igual que los carmelitas, se trasladaron de sus eremitorios a las ciudades y siguieron a los franciscanos y dominicos al mundo escolástico de las universidades. Durante los últimos cuarenta años del siglo fundaron prioratos en las ciudades de España, Alemania, Francia e Inglaterra; pero su centro de gravedad siguió estando en Italia, donde habían surgido. Italia y Sicilia juntas sumaban once de las diecisiete provincias de la orden y se ha calculado que en el siglo XIV más de la mitad de sus miembros estaban radicados en Italia.

Tanto los carmelitas como los agustinos, pues, surgieron como grupos de monjes que buscaban la vida eremítica. Su conversión en órdenes de frailes da testimonio del poderoso impacto de la idea de la mendicidad sobre la conciencia religiosa del siglo XIII. Una vez que se extendió la idea de que la auténtica imitación de Cristo involucraba un activo ministerio de predicación así como pobreza voluntaria, resultó imposible detenerla. Pero el cambio en cada caso implicaba una orientación nueva y radical: de una vida contemplativa apartada a una vida misionera activa. En las dos órdenes seguía dejándose sentir la atracción del yermo. Hasta cierto punto, los agustinos consiguieron encontrar acomodo a la vocación eremítica dentro de la estructura de su organización. En Italia, su patria espiritual, nunca perdieron del todo el contacto con sus eremitorios originales, donde siguieron viviendo comunidades eremíticas. Una de las mayores y más famosas de éstas, afincada en el bosque de Lecceto, cerca de Siena, recibía de vez en cuando a nuevos miembros que se retiraban de la vida activa de la orden. En 1359 un agustino inglés llamado Guillermo Flete, que era bachiller de teología en Cambridge, consiguió permiso para retirarse allí como un solitario más. Veintiún años más tarde escribía a sus hermanos de la provincia inglesa. Había tenido miedo de escribir antes por temor a reavivar viejos recuerdos y afectos que habían estado larvados desde entonces. La carga de su mensaje consistía en que ellos debían alejarse de las universidades y no frecuentar las ciudades ni los castillos de la nobleza: «La paz se encuentra en la celda; fuera de ella todo son disensiones»[48]. Este consejo, que era como el eco de la súplica de Nicolás Galo más de un siglo antes, era obviamente contrario a la interpretación mendicante de la vida religiosa. Pero para la época de Flete el ideal eremítico podía tener cabida en la estructura de la orden, como había ocurrido con los franciscanos, sin suponer una amenaza a su empresa misionera.

---

[48] Véase A. Gwynn, *The English Austin Friars in the Time of Wyclif* (1940), págs. 195-196.

La continua hostilidad hacia los frailes por parte de muchos obispos y del clero secular, que había hallado expresión en la polémica exacerbada de Guillermo de Santo Amor, se intensificó con la proliferación de nuevas órdenes mendicantes y grupos disidentes. Por eso, sus preocupaciones eran manifestadas continuamente por todos aquellos que visitaban la curia papal. En 1245 el franciscano Adán Marsh, que había acompañado a Grosseteste a la curia y se había quedado para el concilio de Lyon, escribía a su provincial, a Inglaterra, para informarle de que muchos obispos estaban planeando un ataque contra los frailes en el concilio, con la mirada puesta en recortarles los privilegios e incluso en conseguir su abolición total[49]. Esta amenaza no llegó a materializarse. Posiblemente fue truncada por Inocencio IV, que estaba a favor de los mendicantes. Pero en el segundo concilio de Lyon, en 1274, Gregorio X cedió a la presión de los obispos y, en efecto, abolió varias órdenes menores de frailes. El canon XXIII del concilio, *Religionum Diversitatem,* invocaba el decreto del IV concilio de Letrán, de 1215, que prohibía nuevas órdenes religiosas, y abolió todas aquellas, incluyendo a las mendicantes, que se hubieran fundado desde entonces, a no ser que tuvieran la aprobación de la Santa Sede. Las que habían sido fundadas después de 1215 y habían sido aprobadas por el papado podían conservar los miembros existentes, pero no debían aceptar otros nuevos ni adquirir nuevas casas; así pues, estaban condenadas a una lenta extinción. Sin embargo, el decreto exceptuaba de su aplicación a los franciscanos y dominicos por su «evidente utilidad» para la Iglesia. Al ser más recientes, los carmelitas y agustinos eran claramente más vulnerables. Pero tratando su casuística con benignidad, el decreto establecía que su fundación había antecedido al concilio de 1215. Se les permitió, pues, seguir en su situación de entonces «hasta que dispongamos otra cosa respecto a ellas»[50]. Sean cuales fueren las intenciones últimas de Gregorio hacia ellas, el favor de sus sucesores aseguró la prolongación de su existencia. Así pues, sólo estas cuatro órdenes mendicantes sobrevivieron a los ataques de sus detractores.

---

[49] *Monumenta Franciscana,* ed. J. S. Brewer, I (*RS* 1858), pág. 377.

[50] Schroeder, págs. 351-352.

XIII

EPÍLOGO: EL INDIVIDUO Y LA COMUNIDAD

La mayoría de las formas de vida religiosa que hemos descrito persistieron durante la Baja Edad Media y más acá. Pero cuando entramos en el siglo XIV vemos signos de que la versión tradicional de la vida cenobítica, según se manifestaba en las abadías y prioratos benedictinos, sufría la erosión producida por un proceso de decadencia generalizada. El síntoma más obvio de este mal era el descenso en el número de monjes. Desde los primeros años del siglo XIII había sido patente la reducción gradual de su número. En parte, esto era consecuencia de la desaparición de los niños oblatos y de la tendencia general a aumentar la edad de admisión. Pero en muchos casos la reducción en el número no era tanto el resultado de una disminución de solicitudes cuanto de una táctica restrictiva seguida por los propios monjes. Bajo la presión de las dificultades económicas, muchas abadías de monjes negros adoptaron la decisión de imponer límites a las dimensiones de su comunidad y de restringir el número de nuevos miembros. En 1200 el abad Hugo V de Cluny decretaba que, como muchas casas de la orden sufrían una carga excesiva de miembros, no se admitirían nuevos postulantes durante los tres años siguientes a no ser para ocupar vacantes originadas por defunciones. Además, en adelante ya no se aceptarían postulantes legos ni campesinos ni personas de edad[1]. Era un retroceso drástico con respecto a la estrategia misionera seguida por san Odón y san Hugo. En algún

[1] *Status, chapitres généraux et visites de l'Ordre de Cluny,* ed. G. Charvin, I (París 1965), págs. 42, 43.

momento se hizo permanente esta estabilización de la situación existente. Las actas de las visitas a las casas cluniacenses inglesas llevadas a cabo en el siglo XIII muestran que en cada una de ellas se había impuesto un número fijo: un *numerus clausus* que no podía sobrepasarse[2].

Esta política de limitaciones se adoptó ampliamente en otras partes. El abad y los monjes de Fleury decidían en 1299 fijar el número en cuarenta y cinco[3]. En 1234 la abadía de Corbie acordaba un número óptimo de cuarenta. Los monjes de Montéliou, en el sur de Francia, fijaban su número en treinta y siete en 1340 y acordaban un procedimiento para seleccionar a los postulantes en el futuro. El abad elegiría a un postulante para llenar el lugar de la primera vacante, el convento escogería a los candidatos para las dos vacantes siguientes, el abad llenaría la siguiente y así sucesivamente, alternándose[4]. Hubo un arreglo semejante en la abadía normanda de Mont-Saint-Michel, donde la comunidad decidía en el siglo XIII fijar el número en cuarenta, a fin de mantenerse con sus ingresos. Parece que no había escasez de solicitantes para el número limitado de plazas disponibles. En el siglo XIV, la nobleza laica estaba muy deseosa de proponer como candidatos a parientes y protegidos; en ese caso el abad promulgaba cartas de expectativa, por las cuales se aceptaba a los postulantes pero se les imponían demoras de cuatro, cinco o seis años antes de admitirlos en el noviciado[5].

La razón principal de mantener bajo el número de monjes era la intensa preocupación por conservar los niveles de grandiosidad institucional y de vida doméstica en un tiempo en que los ingresos reales estaban en descenso. Pero no era la única razón. Como se ha dicho, muchas de las abadías germanas se jactaban de su exclusivismo aristocrático. Los únicos postulantes que se avenían a admitir eran los hijos e hijas de la nobleza libre. Reichenau confirma esta casuística. En el pasado había contado con una comunidad de más de noventa miembros. En 1339 sólo tenía ocho o diez monjes. El papa Benedicto XII, que les amonestó por descuidar el

---

[2] *Ibid.*, I, págs. 275, 383, 386, 451; G. F. Duckett, *Visitations of the English Cluniac Foundations* (1890). Los visitadores informan en cada caso del número de monjes de la casa y hacen referencia a ocasiones en que no se ha alcanzado el «número prescrito» o se ha sobrepasado.

[3] Esta cifra la da U. Berlière, «Le nombre des moines dans les anciens monastères», *Rev. bén.* XLI (1929), págs. 231-261; XLII (1930), págs. 19-42.

[4] U. Berlière, «Le recrutement dans les monastères bénédictins aux XIIIe et XIVe siècles», *Académie royale de Belgique, Classe des Lettres, Mémoires,* XVIII (1924), fasc. 6, pág. 13.

[5] Nicole Simon, «L'abbaye au XIVe siècle», en *Millénaire monastique du Mont-Saint-Michel*, ed. J. Laporte (París 1966), I, págs. 174-179.

oficio divino, no tenía duda de que su política de exclusivismo social era la causa del descenso en el número de sus miembros[6].

Se conjuró una serie de condiciones desfavorables en el origen de las dificultades económicas que acosaron a muchas abadías antiguas en toda Europa durante la Baja Edad Media. Está claro que en muchos casos la mala administración jugó su papel. Se nos refiere que La Charité pasaba por una situación financiera desesperada a principios del siglo XIII; siendo conscientes de que sus ingresos iban erosionándose seriamente por la concesión de demasiadas pensiones, habían recurrido, al igual que otras muchas casas, a los prestamistas para enjugar el déficit. Durante el mismo período, Vézelay se hundía también bajo el peso de las deudas, habiendo quedado arruinada por un abad simoníaco que había dilapidado las propiedades de la abadía a fin de enriquecer a sus parientes[7]. Pero la mala administración no era el único problema. El descenso en los ingresos y el estado ruinoso de las economías eran en sí signos de un descenso en el apoyo social de que venía gozando la forma tradicional del monacato benedictino. Las abadías habían dejado de ser fuertes polos de atracción de nuevas dotaciones y, al igual que otros terratenientes, sufrían los efectos de la recesión agrícola del siglo XIV. Había muchas razones para la disminución de este apoyo. La desaparición de los niños oblatos privaba a las casas benedictinas de su utilidad como depósitos para el superávit de niños que tenían las clases terratenientes. Por otro lado, los nuevos miembros adultos, si estaban fuertemente vocacionados para la vida ascética, era probable que se encaminaran hacia los cistercienses o los frailes. En general, el estilo de vida de los monasterios benedictinos de la Baja Edad Media representaba cierto atractivo para los hijos de la baja nobleza o de la burguesía que buscaban seguridad o categoría social; pero no ofrecía ningún aliciente al aspirante ferviente que iba en busca de satisfacciones espirituales.

Se ha escrito mucho sobre el relajamiento en la disciplina de los monasterios durante esta época[8]. Por todas partes hay indicios de que la

---

[6] U. Berlière, en *Rev. bén.* XLII (1930), pág. 21. Cf. el comentario de F. Rapp sobre el componente aristocrático, «Les abbayes, hospices de la noblesse: l'influence de l'aristocratie sur les couvents bénédictins à la fin du Moyen-Âge», en *La noblesse au Moyen-Âge*, ed. P. Contamine (París 1976), págs. 167-174.

[7] U. Berlière, «Innocent III et les monastères bénédictins», en *Rev. bén.* XXXII (1920), pág. 38.

[8] Por ejemplo P. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de Saint Benoît,* III (Maredsous 1948), págs. 63-86; M. D. Knowles, *The Religious Orders in England,* II (1955), págs. 167-174.

observancia estricta de la Regla iba a la deriva. No era tanto cuestión de vicios escandalosos —aunque se dieron casos— como de una disipación generalizada de la vida de comunidad en favor del individuo. Los quebrantos más sobresalientes en los principios cenobíticos se daban en la intimidad del individuo y en la propiedad individual. En muchas casas el dormitorio común fue sustituido por cámaras individuales; los monjes recibían del fondo común una asignación en metálico con la que podían comprar ropa, libros y cosas superfluas; y se relajaron enormemente las limitaciones impuestas por las normas de costumbres. Esta situación asemejaba la vida monástica a la de un colegio del clero secular. En algunas abadías el proceso se llevó a su lógica conclusión de dividir las propiedades de la casa en prebendas para el mantenimiento individual de cada monje.

La disminución en el número de monjes y la desintegración de la vida comunitaria se aceleraron en la segunda mitad del siglo XIV con las catástrofes de las guerras y de la peste. La peste bubónica —la peste negra—, que barrió Europa en 1348-1349 y que fue recurrente en varias ocasiones, dejó indemnes a algunas comunidades pero devastó otras. La de St Alban's perdió cuarenta y nueve monjes, entre ellos al abad; la antigua abadía alemana de Echternach vio mermar a su comunidad hasta quedarse en siete miembros. Naturalmente, los benedictinos no fueron las únicas comunidades religiosas que sufrieron seriamente los ataques de la peste. La mortalidad fue elevada entre los frailes, pues su hábitat urbano y su ministerio entre los enfermos los hacía especialmente vulnerables. Pero a diferencia de los conventos, las casas benedictinas que más sufrieron rara vez pudieron recuperarse de sus pérdidas. También las guerras se llevaron su parte. Durante el transcurso de la Guerra de los Cien Años, muchas abadías y muchos prioratos franceses fueron saqueados y quemados bien por combatientes bien por compañías errantes de bandidos, y las comunidades de monjes se dispersaron.

Uno de los rasgos que caracterizaron el descenso en la estima de la observancia monástica fue la práctica de las encomiendas. Una encomienda era la concesión del título de abad y de sus rentas a un beneficiario que no era monje sino un prelado secular o, incluso, un laico. Normalmente el abad comendatario en ausencia recibía de por vida el superiorato de una abadía. El puesto era simplemente una fuente de rentas. Podía mostrar o no interés por la comunidad de monjes de la que era nominalmente responsable. Fue una argucia usada por los papas de Aviñón para aumentar los emolumentos de los cardenales. Además, el poder de conferir abadías en encomienda fue también asumido por los

monarcas, muy notablemente por los reyes de Francia. En el siglo xv, la práctica de nombrar abades comendatarios, aunque desconocida en Inglaterra, se extendió por Francia, Italia y España. La situación delicada de la gran abadía romana de San Pablo Extramuros fue característica también de muchas otras. En 1409 contaba sólo seis monjes, dos de los cuales estaban ausentes. Su abad era un clérigo secular, un cardenal que la había recibido del papa en encomienda y que disfrutaba de sus rentas al tiempo que residía en su palacio en otro barrio de la ciudad. Cualquier atisbo de observancia regular en la abadía había desaparecido hacía tiempo[9]. En 1516 un concordato entre el rey Francisco I y el papa León X reducía la encomienda a un sistema de explotación, por el que el rey nombraría a los que le habían servido bien para las abadías francesas vacantes y el papa ratificaría su elección.

Al igual que la mayoría de los abusos, todo ello era síntoma de malestar más que su causa. Reflejaba el descenso que había sufrido en la estima social la forma benedictina de vida cenobítica, y este descenso lo fortalecía la situación interna de las abadías. El abad había sido desde hacía tiempo un prelado que tenía responsabilidades seculares fuera del monasterio, que ocupaba una residencia palaciega apartada de sus monjes, y que vivía de su propia asignación en las propiedades del monasterio. Allí donde, como era con frecuencia el caso, presidía a un grupo de monjes muy reducido que habían adoptado el estilo de vida placentero de un colegio de clérigos seculares, el carácter espiritual de su cargo había quedado en gran parte difuminado. En estas condiciones un abadiato podía ser mirado como una sinecura o, en el mejor de los casos, como un beneficio eclesiástico igual que cualquier otro, en sazón, además, para que se adueñaran de él patronos que desearan usarlo en su propio provecho[10].

El espectáculo de total decadencia que presentaban algunas de las antiguas abadías no era universal. Siguieron existiendo por toda Europa casas benedictinas donde se mantenía un nivel decente de vida regular. Si juzgáramos a estas casas por la letra de la Regla, tal vez les encontráramos defectos. Con todo, apenas es significativo contrastar su observancia con la de una época muy anterior, en que las demandas y esperanzas de la sociedad eran muy distintas. Se puede obtener una cierta idea de la vida interna y de la función social de estas insti-

---

[9] I. Schuster, *La basilica e il monastero di S. Paolo fuori le Mura* (Turín 1934).

[10] Para la historia de la encomienda, véase *Dictionnaire de droit canonique,* ed. R. Naz, III (París 1942), págs. 1029-1085.

tuciones por un estudio reciente sobre el priorato de la catedral de Durham en el siglo XV[11]. En esta institución el número de monjes se mantuvo en torno a setenta, de los cuales cuarenta residían en el priorato y el resto vivía en las nueve celdas dependientes de la casa, o en Oxford, donde el priorato poseía desde el siglo XIII un colegio para sus propios monjes. Los nuevos miembros, que generalmente entraban en el claustro poco antes de cumplir los veinte años, procedían principalmente de las clases mercantiles, de profesiones liberales y de los pequeños terratenientes de la región. Profesaban después de un breve noviciado y avanzaban por los estadios canónicos hasta la ordenación sacerdotal. Muchos de ellos eran enviados a estudiar al colegio de Oxford. Una elevada proporción podía esperar, durante su vida activa, dedicarse a la ocupación de obedienciario en alguno de los puestos administrativos del priorato. Se mantenía la práctica regular del oficio coral y, además de esto, estaban las misas diarias de comunidad y las numerosas misas privadas dichas por los benefactores en los altares laterales. Por lo demás, la actitud predominante hacia las obligaciones colectivas parece que era bastante relajada. Una vez que profesaban, los monjes no estaban obligados a comer en el refectorio, aunque la cantidad y la calidad de la comida que se servía pudieran ser un estímulo para ello, pues la comunidad vivía bien.

El cuadro que emerge de Durham en el siglo XV es paradigmático también de cualquiera de los acaudalados colegios de Oxford en el siglo XIX, cuando los estatutos todavía requerían que los catedráticos fueran célibes. El prior Juan Wessington, que presidió la institución de 1416 a 1446, mantenía unas condiciones de vida que hubiera envidiado un «Warden» de All Souls. Sus aposentos dentro del complejo del priorato comprendían ocho dependencias, que incluían la capilla y un salón, donde recibía y agasajaba a las visitas importantes. El dormitorio de gala estaba regiamente decorado con colgaduras lujosas, todo calculado para impresionar a los huéspedes seglares. Su colección de vajilla de plata, guardada en la despensa, tenía grabadas sus armas. Los establos contaban con dos palafrenes para su uso exclusivo; y las caballerizas eran lo suficientemente buenas como para atraer la envidia de los nobles. Los monjes de su comunidad eran invitados por turno a cenar a su mesa para probar platos tan lujosos como salmón, ostras, malvasía y dátiles. Se entiende, pues, que no hubiera escasez de candidatos para los puestos

[11] Para este párrafo y el siguiente, véase R. B. Dobson, *Durham Priory 1400-1500* (1973).

vacantes en el monasterio. El ser monje en esta institución confería a sus miembros tanto seguridad como prestancia social. Ofrecía una vida agradable en un ambiente palaciego, que combinaba las observancias religiosas con oportunidades para cursar estudios. También proporcionaba una variedad de salidas para un hombre que tuviera talento organizativo, y la posible recompensa de una prelatura en la cumbre de una carrera de éxitos.

Periódicamente se llevaban a cabo intentos de restaurar una observancia más literal de la Regla en las casas benedictinas. Algunas de estas reformas fueron impuestas por autoridades externas, otras brotaron de la propia institución antigua. El papado concentró sus esfuerzos en los cambios organizativos que fueron ideados para conservar el nivel de observancia. Inocencio III mostró gran preocupación por la promoción de la vida religiosa en el claustro, que él veía como parte de su misión para renovar la Iglesia universal. Percibiendo que la supervisión de las abadías exentas representaba un problema especial, ordenó a los superiores de las casas exentas de Italia, Francia e Inglaterra que se reunieran en capítulos regionales para reglamentar sus asuntos; pero no hay pruebas claras de que se llevaran a cabo sus disposiciones[12]. El ejemplo de los capítulos generales cistercienses proporcionaba el medio mejor para conseguir una supervisión adecuada y una reforma duradera. Ya había sido adoptado en 1200 como característica de la congregación cluniacense bajo el superiorato del abad Hugo V, un apasionado reformador empeñado en restaurar la prístina observancia de Cluny[13]. Con este modelo en mente, Inocencio utilizó el IV concilio de Letrán, de 1215, para ratificar un decreto que imponía disposiciones semejantes a todas las casas de monjes y canónigos que no fueran todavía miembros de una congregación que tuviera capítulo general propio. Dentro de cada reino o provincia eclesiástica, sus superiores habían de celebrar un capítulo de la orden cada tres años. Habían de elegir a uno o a más de entre sus miembros para presidir la asamblea, siguiendo el consejo de los abades cistercienses en su procedimiento. Estos capítulos provinciales habían de discutir la reforma de la observancia regular. Un punto im-

---

[12] Sobre el celo de Inocencio por la reforma monástica, véase M. Maccarone, *Studi su Innocenz III* (*Italia Sacra* 17, Padua 1972), págs. 223-337; B. Bolton, «Via ascetica: a papal quandary», en *Monks, Hermits and the Ascetic Tradition,* ed. W. J. Sheils (*Studies in Church History* 22, 1985), págs. 161-191.

[13] Los estatutos de Hugo fueron editados por Charvin, *op. cit.,* I, págs. 40-52. Se requería a todos los priores que asistieran a un capítulo que había de celebrarse anualmente en Cluny el segundo domingo de cuaresma.

portante en sus trabajos debía ser el nombramiento de «personas religiosas y circunspectas» de entre ellos para que giraran visitas a los monasterios de su provincia —tanto a las casas de hombres como a las de mujeres— en nombre del papa, y que corrigieran lo que encontraran mal[14].

Éstos eran planes llenos de esperanza pero fructificaron en escasos resultados. El intento de imponer normativas por medio de un capítulo general chocó con la autonomía, celosamente guardada, de las abadías benedictinas y fue derrotado por el conservadurismo de las mismas, que estaba profundamente arraigado. La dificultad para vencer esta inercia calculada puede deducirse de lo que ocurrió en Inglaterra. Los superiores de las casas de la provincia de Canterbury celebraron su primer capítulo en Oxford en el invierno de 1218-1219[15]. Se eligió como presidentes al abad de St Alban's y al de Bury St Edmund's. Se promulgaron diversas reformas disciplinarias, que los visitadores nombrados por el capítulo habían de hacer cumplir. Pero después de este comienzo prometedor, el impulso de la reforma perdió fuerza. El capítulo siguiente, convocado en 1222, acabó en fracaso, ya que uno de los abades que habían de presidirlo no apareció. A la tercera reunión, celebrada en Northampton tres años más tarde, sólo asistieron quince superiores de casas de los más de sesenta que debían haber acudido. Los capítulos siguieron reuniéndose, pero la asistencia continuó siendo escasa. Durante los cien años siguientes, la constante reiteración de requerimientos sobre el silencio en el claustro, la necesidad de que los abades compartieran la vida de sus monjes en coro y refectorio, la eliminación de la propiedad privada y la abstinencia de carne, dan a entender que los entusiastas de la reforma tenían perdida la batalla en la que estaban empeñados. Cluny, como cabeza indiscutible de su congregación, estaba en una posición más fuerte para hacer cumplir las reformas. No obstante, las actas de los capítulos generales cluniacenses cuentan una historia semejante de absentismo crónico de muchos priores y del fracaso de los visitadores en la solución de los problemas crónicos referentes a las deudas monásticas y a la relajación en la observancia[16].

Gran parte de los cambios y de la relajación que se habían convertido en parte aceptada de la vida benedictina fue reconocida y regulariza-

---

[14] Schroeder, pág. 567.

[15] Para este capítulo y los siguientes, véase W. A. Pantin, *Chapters of the English Black Monks* (Camden Soc., 3.ª ser., XLV, XLVII y LIV, 1931-1937).

[16] Sobre las deudas de las casas cluniacenses inglesas, véase Charvin, I, págs. 66-67; II, págs. 39, 59, 60, 67, 133, 358.

da formalmente por una serie de constituciones promulgadas por el papa Benedicto XII en 1336. Era cisterciense y el más austero de los papas de Aviñón, y reconoció la necesidad de adaptación del esquema tradicional de la observancia benedictina como respuesta a distintas presiones sociales. La función de los monjes benedictinos había cambiado en muchos aspectos. Su función de intercesión quedaba recortada por el aumento de capellanías que atendía el clero secular. Los hombres que mostraban intereses intelectuales o bien eran absorbidos por las escuelas o eran atraídos por los frailes. Lo que las abadías benedictinas ofrecían a sus nuevos miembros era seguridad, categoría social y una carrera semejante a la de los clérigos seculares pero sin la distracción de responsabilidades pastorales.

Las constituciones de Benedicto XII aceptaban estas condiciones, mitigaban algunas de las asperezas de la Regla, autorizaban la reducción de los oficios litúrgicos que se habían añadido en la Alta Edad Media, y fijaban las normas para asegurar que la educación de los monjes no fuera inferior a la del clero secular. Cada centro benedictino estaba obligado a proporcionar un maestro cualificado para enseñar a los hermanos gramática, lógica y retórica: el substrato básico del currículo de artes en las universidades. Además los abades habían de enviar a la universidad al menos a uno de cada veinte monjes. Este último requisito no hacía otra cosa que estampar el sello de la aprobación oficial a una práctica que había ido adquiriendo un impulso cada vez más notable durante los ochenta años precedentes. En el transcurso del siglo, tanto Cluny como Fleury habían establecido colegios monásticos en París, al lado del colegio cisterciense de San Bernardo. Por otro lado, el capítulo de los monjes negros ingleses había dispuesto la fundación del colegio de Gloucester en Oxford. Quedaba olvidada la vieja dicotomía entre el claustro y las escuelas, tan ardientemente predicada por san Bernardo. El monje licenciado se convertía en una figura familiar del panorama escolástico.

Aparte de esta versión relativamente relajada de la vida benedictina que obtenía ahora aprobación oficial, algunos grupos se esforzaban por hacer resurgir una observancia más austera y literal de la Regla. Uno de ellos fue la congregación olivetana del siglo XIV. Su fundador, Bernardo Tolomei († 1348), de Siena, se había retirado con dos amigos en busca de la soledad al monte Oliveto, un promontorio arbolado situado a unos treinta y dos kilómetros al sur de Siena, antes de emprender la vida cenobítica de la regla benedictina. Con el tiempo, el eremitismo de Tolomei dio origen a una nueva congregación de abadías que se distinguie-

ron por la severidad de su observancia: la observancia comportaba una dieta alimenticia escasa y sin carne, silencio continuado y trabajo manual asiduo. Los niveles de observancia se mantenían por medio de un sistema de supervisión estricta ejercida por la casa madre. A fin de conjurar la amenaza de los nombramientos comendatarios que tantos estragos habían ocasionado en otros sitios, las costumbres olivetanas prohibían la permanencia de por vida en un cargo y requerían que los abades fueran elegidos para un período no superior a cuatro años. Los olivetanos fueron mayoritariamente un grupo italiano —en 1400 la congregación tenía ochenta y tres casas en Italia— y en el siglo XV sirvieron de inspiración a otra congregación observante que surgió de la abadía reformada de Santa Giustina de Padua. También en ésta los abades eran nombrados para un período fijo, normalmente para tres años, y la autonomía de las casas individuales estaba recortada por un capítulo general, que nombraba a todos los superiores. En 1505 Monte Casino adoptó la reforma de Santa Giustina, adhesión que aportó a la congregación un prestigio suplementario y le añadió un nuevo nombre. Al norte de los Alpes se inició un movimiento restaurador de estricta observancia de la Regla con la reforma de la antigua abadía austríaca de Melk, que en 1419 importaba monjes de Subiaco.

Estos impulsos de resurgimiento monástico dieron buenos frutos, pero inevitablemente no llegaron a adquirir un impacto universal. En efecto, a comienzos del siglo XIV el número de fundaciones monásticas existentes excedía con creces las necesidades de los pocos hombres y mujeres a los que una llamada interior empujaba a la vida ascética. Es más, los que buscaban un compromiso así se alejaban de una versión del monacato que ya no parecía satisfacer sus anhelos. No era simplemente un problema planteado por la relajación de la observancia. La crisis del monacato cenobita en la Baja Edad Media hundía sus raíces en la psicología religiosa de este período. La emergencia de poblaciones urbanas había creado una nueva masa de reclutas para la vida religiosa. Además, la piedad de las gentes de ciudad, al igual que sus actitudes sociales, era más individualista, más introvertida y más crítica que la de los individuos cuya experiencia estaba dominada por las rutinas procedentes de tiempos inmemoriales y por el trabajo colectivo del campo. La vida benedictina de los siglos X y XI estaba muy estructurada y dedicada a los rituales colectivos. Imponía al individuo una carga constante de oración vocal y observancias exteriores en un ambiente comunitario que no dejaba oportunidades para la soledad y sólo poco tiempo y pocas energías para la meditación o la introspección privada. El descon-

tento con esta forma de observancia había impulsado en el siglo XII a numerosas personas a apartarse de las instituciones religiosas existentes y buscar un nuevo tipo de régimen que fuera más sencillo y libre y en el que el individuo pudiera desarrollar una vida interior propia. Fue el auge de esta piedad más individualista, la búsqueda de experiencias religiosas personales, en la Baja Edad Media lo que alejó el entusiasmo de los fieles de la vida estructurada de observancias externas que iban asociadas al monacato benedictino tradicional.

No fueron sólo los místicos quienes experimentaron un deseo de soledad y de mayor libertad individual. Gran parte de la relajación en el régimen de las abadías más antiguas, como la supresión de los añadidos hechos al oficio divino en tiempos pasados y la aceptación de aposentos privados y oportunidades para el estudio, era una concesión a este deseo. Pero la señal más clara de esta huida de los constreñimientos espirituales del antiguo tipo de vida cenobítica fue la emergencia de nuevas congregaciones eremíticas, como los celestinos. La orden de los celestinos tomó su nombre del papa Celestino V, que, antes de ser papa en 1294, había fundado un grupo de ermitaños en la Italia central. El propio Celestino se encontraba tan a disgusto en el mundo de los negocios que se dejó convencer fácilmente para que abdicara del papado y se retirara a su celda de eremita. Otra indicación de la misma tendencia fue el crecimiento lento pero constante del número de fundaciones cartujas experimentado en los siglos XIV y XV. El hecho de que durante este período los patronos de los cartujos empezaran a erigir cartujas en el centro de ciudades como Londres, París y Colonia fue un signo externo y visible del parentesco espiritual entre el ideal eremítico y el individualismo religioso del hombre urbano.

En el transcurso del siglo XIV aparecieron entre los frailes, así como en el mundo monástico, grupos dedicados a la revitalización de los rigores de observancias pasadas. También este movimiento de regeneración se inició, por curiosa paradoja, como una búsqueda de la soledad. Los primeros observantes franciscanos se establecieron en un eremitorio de la montaña de Brugliano, en la región de Foligno, en 1334, habiendo obtenido para este experimento la bendición del ministro general. Su guía, Giovanni della Valle, aceptó, a lo que parece, la premisa de los espirituales marginados, que sostenían que la pobreza absoluta impuesta por la Regla de san Francisco sólo podía observarse fielmente en el yermo. Con el apoyo del papado y la comprensión de algunos generales de la orden, el movimiento venció un primer contratiempo y se propagó lentamente, de suerte que para 1391 había veintidós eremitorios

en Italia, en los que la Regla se seguía en todo su rigor literal y en toda su sencillez. En Turena apareció un movimiento paralelo. Pero la expansión más importante de los observantes, que los convirtió en una rama autónoma y separada de los frailes menores, tuvo lugar en el siglo XV. Surgió con ocasión de la predicación inspirada de hombres como san Bernardino de Siena y san Juan de Capistrano, que conciliaron la austeridad del ideal eremítico con la tradición mendicante de la actividad misionera y el escolasticismo[17].

La búsqueda de una vida interior más intensa por parte del individuo y la desilusión respecto a las estructuras tradicionales de las órdenes monásticas adoptaron su forma más sorprendente en un movimiento religioso que alcanzó rápida difusión en las ciudades de Holanda y del norte de Alemania en las dos últimas décadas del siglo XIV. El iniciador de este movimiento, que llegó a conocerse como *devotio moderna,* fue Gerardo Groote, hijo de un próspero mercader de paños de la ciudad holandesa de Deventer[18]. Después de licenciarse en artes en París y de aceptar prebendas en Aquisgrán y Utrecht, Groote emprendía, aparentemente, una carrera clerical tradicional cuando, en 1374, lo arrojaba todo por la borda para probar su vocación entre los cartujos de Munnikhuizen. Pero, habiendo sido ordenado de diácono, llegó a la conclusión de que no estaba hecho para la soledad de la cartuja y abandonó el monasterio. Pasó el resto de su vida como predicador y director espiritual de un creciente plantel de discípulos. Sus violentas denuncias contra el clero por su mundanalidad y vicios le ganaron pocos amigos entre la jerarquía eclesiástica y, finalmente, un año antes de su muerte, se le prohibió predicar.

El mensaje que transmitía a sus seguidores puede colegirse de sus reminiscencias y de sus propios escritos autobiográficos, de sus cartas de dirección espiritual y de sus sermones. Aunque había quedado enardecido por el contacto con Juan Ruysbroek de Groenendael, el mayor de los místicos flamencos, y había traducido algunos de sus escritos, las

---

[17] Para una breve historia de los observantes franciscanos, véase C. Schmitt en *DHGE,* X, págs. 848-859.

[18] Sobre Groote, véase T. P. van Zijl, *Gerard Groote, Ascetic and Reformer* (Catholic University of America, *Studies in Medieval History*, NS 18, 1963), y el autorizado estudio de G. Épinay-Burgard, *Gerard Grote, 1340-84, et les débuts de la dévotion moderne (Veröffentlichung des Instituts für europäische Geschichte,* 54, Maguncia 1970); sus sermones han sido publicados por J. G. J. Tiecke, *Werken van Geert Groote* (Groninga 1941); sus cartas, por W. J. M. Mulder, *Gerardi Magni Epistolae* (Amberes 1933). Para los Hermanos de la vida común, véase E. F. Jacob, *Studies in the Conciliar Epoch* (1943), págs. 121-138.

enseñanzas del propio Groote no se parecían en nada al profundo análisis de Ruysbroek sobre la experiencia unitiva del contemplativo. Lo que enseñaba era una sencilla piedad afectiva, basada en la lectura devota de las Escrituras, y la meditación asidua sobre la vida humana de Cristo. Era una interpretación natural de la vida espiritual realizada por un hombre poco dado a especulaciones teológicas y receloso, si no despreciativo, del análisis intelectual. Lo que importaba era la conversión interior, la renuncia a las riquezas y a la ambición, y una humilde perseverancia en las tareas cotidianas. El camino principal hacia la perfección pasaba por la pobreza voluntaria, tanto material como espiritual. Éstas eran las condiciones que él echaba en falta en muchas casas monásticas de su tiempo. Algunas de sus invectivas más acaloradas fueron provocadas por el espectáculo de conventos en que a las monjas se les permitía disfrutar de rentas personales que los parientes les asignaban[19].

Las comunidades de hombres y de mujeres que surgieron de la cruzada espiritual de Groote incorporaron este programa ascético. Había cedido la casa de sus padres en Deventer a una hermandad femenina cuya forma de vida no era muy distinta de la de las beguinas. No emitían votos y no llevaban vestido distintivo. Las integrantes de la comunidad eran libres de abandonarla cuando quisieran. Elegían a su superiora anualmente. Se ganaban la vida haciendo trabajos manuales. La primera de las comunidades de hombres se formó con ayuda de uno de los discípulos de Groote, Florencio Radewijns, que era el párroco de la iglesia de San Lebwin, en Deventer. La casa de Radewijns, en la calle Enghe, se convirtió en residencia de la primera comunidad de lo que llegó a conocerse como Hermanos de la vida común. En los años siguientes surgieron nuevos grupos en muchas ciudades de los Países Bajos y en el norte de Alemania.

Aunque los Hermanos de la vida común seguían un estricto régimen de oración y trabajo, en la mayoría de los demás aspectos diferían de todas las demás órdenes religiosas tradicionales. En concordancia con los recelos que Groote sentía hacia los votos religiosos, los hermanos mantenían una asociación libre, no constreñida por votos ni por ninguna regla reconocida. Comprendían tanto a clérigos como a laicos en pie de igualdad; no adoptaban ningún hábito religioso que les distinguiera. Al igual que la mayoría de los maestros ascéticos, Groote estaba convencido del valor espiritual del trabajo manual y, en todo caso, para mantener a una comunidad era necesario el trabajo, fuera del tipo que fuese, in-

[19] *Epistolae* núm. 45, pág. 177.

cluso en la forma de vida sobria de hombres dedicados a la pobreza evangélica, pues Groote aborrecía la práctica de la mendicidad. Posiblemente fuera su propia pasión por los libros —que está bien atestiguada, siendo los libros el único equipaje del que se negó a desprenderse— lo que sugirió a los Hermanos la clase de ocupación lucrativa más adecuada. Sea como fuere, la producción de libros, la copia, iluminación y encuadernación de textos, se convirtieron, junto con la enseñanza a los jóvenes, en su tarea favorita. Todo esto era una actividad mercantil que se adecuaba bien a sus necesidades: podían llevarla a cabo en un lugar apartado del mundo y en silencio; y en las ciudades del norte de Europa había un boyante mercado de estos productos.

Las costumbres de los Hermanos revelan un sencillo régimen sin ceremonias que combinaba algunas características externas del viejo monacato con un grado mayor de independencia personal[20]. Recitaban (la palabra que usan es «leer») las horas canónicas en común, pero el acento lo ponían en la vida de plegaria interior del individuo. La meditación sistemática sobre temas preparados era practicada periódicamente a lo largo del día: «Cuando me despierto, me levanto enseguida y empiezo a meditar en el tema que he de preparar... A las 7 voy al trabajo que me ha sido asignado, concentrándome en la meditación del tema». Cada uno trabaja, estudia y reza en su propia celda. No hay una norma de silencio obligatoria, pero han de evitarse las conversaciones frívolas e inútiles: «Es conveniente que evite las distracciones a lo largo del día. Por eso no deseo salir de mi celda sin motivo, ni ir a buscar ocasiones para hablar con huéspedes o forasteros, excepto cuando me llaman». El día concluía con la cena, seguida de completas. El último acto antes de dormir era el examen de conciencia particular.

Como ocurría con las beguinas, los grupos de hombres y de mujeres que llevaban vida en común sin votos y sin afiliación a ninguna orden religiosa reconocida suscitaban la sospecha y la hostilidad del estamento clerical. Fue posiblemente para neutralizar las críticas de este sector para lo que Groote ideó el plan de fundar una comunidad de canónigos regulares. No había nada en ello que fuera incongruente con sus principios. Aunque denunciaba las faltas de monjes y monjas, lo hacía movido por el celo, no por el desprecio a la vida monástica; sus cartas muestran que dirigía hacia el claustro a muchas personas devotas. La Regla de san Agustín, con sus preceptos generales de castidad, caridad

---

[20] *Consuetudines Fratrum Vitae Communis,* ed. W. Jappe Alberts *(Fontes Minores Medii Aevi,* 8, Groninga 1959) para las citas siguientes.

mutua, humildad y obediencia, y su carencia de normas específicas, se recomendaba claramente a sí misma como fórmula apropiada para el tipo de comunidad que se había congregado en torno a Radewijns. El proyecto se materializó en 1387, después de la muerte de Groote, con la fundación de una casa de canónigos agustinianos en Windesheim, cerca de la ciudad de Zwolle. El núcleo de la institución estaba formado por un grupo de Hermanos de la vida común que habían decidido vincularse formalmente con la emisión de votos.

La misión de Groote originaba así dos movimientos paralelos y estrechamente vinculados: uno constaba de comunidades de hombres y mujeres devotos que practicaban la vida en común sin obediencia formal a ninguna regla, que ejercían una profesión mercantil o enseñaban a niños y que vivían en el mundo de las pequeñas ciudades septentrionales, pero no vivían de él; el otro era una congregación monástica que, exteriormente al menos, se conformaba a las normas tradicionales de una orden religiosa. En última instancia, fue Windesheim la que más contribuyó a la diseminación y perpetuación del espíritu de la *devotio moderna*. En efecto, se convirtió en la casa madre de una gran congregación, cuyas casas filiales de Alemania, Francia y los Países Bajos sobrepasaban con mucho en número las humildes comunidades de vida en común[21]. Ya antes del año 1500 se habían incorporado a esta familia ochenta y siete monasterios y habían caído muchos más bajo su influencia.

La forma de piedad practicada y enseñada en Windesheim era la recibida de Groote y Radewijns, una espiritualidad basada en la meditación sistemática sobre la vida humana de Cristo y preocupada por la vida interior del individuo: «Búscate un tiempo adecuado de libertad; como alguien ha dicho, siempre que he estado entre los hombres, he vuelto disminuido como hombre»[22]. «Estáte atento y sé diligente en el servicio de Dios, y medita frecuentemente sobre el fin para el que viniste aquí»[23]. Era una piedad práctica, emotiva, que inculcaba las virtudes de la humildad y de la ocultación y el alejamiento del mundo, y que generalmente tenía aprensión al saber y a la especulación: «Abandona con tranquilidad el deseo excesivo de conocimientos, pues en ellos encon-

---

[21] Para finales del siglo XV la mayoría de las casas de los Hermanos de la vida común se habían convertido en colegiatas atendidas por canónigos. Así pues, el movimiento se asimiló al monacato más tradicional: R. R. Post, *The Modern Devotion (Studies in Medieval and Renaissance Thought,* 3, Leiden 1968), págs. 467, 555.

[22] Tomás de Kempis, *De Imitatione Christi,* I, cap. 20.

[23] *Ibid.,* I, cap. 25.

trarás gran distracción y decepción»[24]. «¿Qué ventajas obtienes de disputar profundamente sobre la Trinidad si careces de humildad?»[25]. Éstos eran los tópicos de la escuela, que encontraron su más conocida expresión en la *Imitación de Cristo,* de Tomás de Kempis *(c.* 1380-1471). Tomás fue canónigo de la congregación de Windesheim en Zwolle, y su libro fue concebido en realidad para la instrucción de los novicios que estaban bajo su cuidado. Su tema central es la vida interior nutrida con la meditación devota sobre la vida y pasión de Cristo. Conceptualmente no era original, pero exuda la esencia de la *devotio moderna.* Sobrevivió a su finalidad inmediata y se convirtió en clásico de la literatura cristiana.

«Si te pregunta alguien a qué orden religiosa o a qué regla perteneces, dile que a la Regla del Evangelio, que es el manantial y origen de todas las reglas»[26]. Así escribía Esteban de Muret a los hermanos de Grandmont. Al observador moderno que desea adentrarse en los siglos medievales lo que más le sorprende es la rica variedad de instituciones religiosas que surgieron de la meditación de idénticos temas. Estas diversas formas de organización monástica o paramonástica proporcionaron un marco institucional para todos los tipos de experiencia religiosa situados entre los dos polos representados, de una parte, por el aislamiento total del eremita y, de la otra, por la misión pastoral activa de las órdenes mendicantes. Como hemos visto, los supuestos de la vida eremítica y de la cenobítica no se excluían los unos a los otros. Las abadías benedictinas adiestraban a los eremitas y los enviaban lejos; la orden de la Camáldula institucionalizó esta práctica; y los cartujos conciliaron la vocación del solitario con su necesidad de apoyo por parte de una comunidad. Como ya había advertido san Benito, el individuo que se apartaba de una comunidad religiosa para vivir en un eremitorio no estaba necesariamente dando a entender que estuviera descontento con la vida cenobítica. Podía ser impelido a hacerse recluso por un proceso de evolución espiritual personal que podía alcanzar su máximo grado sólo en la soledad, lejos del régimen estructurado y constreñido de la comunidad[27].

---

[24] *Ibid.,* I, cap. 2.

[25] *Ibid.,* I, cap. 1.

[26] Prólogo a la Regla de san Esteban: *Scriptores Ordinis Grandimontensis,* ed. J. Bequet (Turnhout 1968), pág. 67.

[27] Cf. las observaciones de G. Constable, «Eremitical forms of monastic life», *Atti della settimana internazionale di Studi Medioevali a Mendola 1977* (Milán 1980), págs. 263-264.

No obstante, la decadencia de muchos establecimientos monásticos antiguos, acompañada de nuevos experimentos de vida comunitaria, era síntoma de una crisis prolongada en la vida religiosa de la Baja Edad Media. Esta crisis era sólo una parte de los trastornos que afligieron al mundo eclesiástico global. En efecto, hubo siempre una dialéctica entre el monacato y el mundo que había abandonado el monje. Las formas que adoptaron las instituciones religiosas en distintos períodos estaban condicionadas por las exigencias y esperanzas de la sociedad que las sostenía. Además, los grandes cambios económicos y sociales que se apoderaron de la sociedad occidental después de la mitad del siglo XIII, sobre todo el crecimiento de la población urbana y la amplia propagación de la alfabetización entre el laicado, produjeron un nuevo tipo de sentimiento religioso que experimentaba la vocación ascética primeramente como búsqueda de la realización personal. A muchas personas, tanto del clero como del laicado ilustrado, las formas tradicionales de vida cenobítica no parecían ofrecerles un medio que satisficiera sus aspiraciones. Los críticos ortodoxos, al igual que los heréticos, acusaban a los monjes de ociosidad y de excesivas riquezas. Este descontento se intensificaba con la desilusión generalizada respecto a las instituciones de la Iglesia secular, cuyos supuestos de autoridad espiritual quedaban debilitados por la manifiesta carencia de guía jerárquica, que culminó en el desastre del gran cisma.

Algunos buscaban refugio en la celda del eremitorio. Otros encontraron la realización de su ideal en asociaciones religiosas libres, como los Hermanos de la vida común. Otros, de los que fueron ejemplos conspicuos santa Catalina de Siena y santa Brígida de Suecia, encontraron un camino para realizar su vocación contemplativa como personas laicas que vivían en el mundo secular. Tanto Catalina como Brígida fueron místicas que asumieron una función profética en los asuntos de la Iglesia durante los años críticos del papado de Aviñón y de los comienzos del gran cisma. Las dos siguieron la vida contemplativa a un nivel de extraordinaria intensidad, al tiempo que se mantenían fuera de las instituciones religiosas organizadas de su tiempo[28]. «Mi celda», escribía Catalina, «no será de piedra ni de madera sino de conocimiento de mí misma». Las corporaciones monásticas que siguieron floreciendo fueron las que consiguieron dar cabida a esta búsqueda de identidad personal.

---

[28] Cf. las observaciones de André Vauchez sobre las *mentalités* religiosas del siglo XIV y sobre la posición de las mujeres santas y místicas en relación con las comunidades religiosas en *La sainteté en occident aux derniers siècles du moyen-âge* (Roma 1981), págs. 439-440.

La crisis del siglo xv no fue una enfermedad terminal, pues la forma de vida monástica, tanto eremítica como cenobítica, sobrevivió a las tormentas de la Reforma, y ambas persisten hoy día. Pero el monacato sobrevivió después de sufrir una transformación exterior e interior. Como las asociaciones dedicadas a la celebración de los rituales litúrgicos ya no cumplían las demandas religiosas de la sociedad ni proporcionaban albergue adecuado en caso de un excesivo número de hijos, y como el número de establecimientos monásticos sobrepasaba enormemente las necesidades de los pocos que tenían vocación personal para la vida ascética, decayó el soporte económico; el número de monasterios descendió, y las propiedades monásticas se transfirieron a otros menesteres. En Inglaterra el proceso comportó acontecimientos catastróficos, incluyendo muchas tragedias personales. Dentro del propio claustro fue preciso un ajuste entre las necesidades del individuo y las exigencias de la comunidad. Tales adaptaciones se hicieron imprescindibles debido a los cambios que ocurrían en el mundo exterior: una regla ideada para monjes de la tardoantigüedad o de mediados del siglo xii no podía aplicarse en todos sus detalles a los monjes jóvenes de una época posterior cuya formación intelectual y psicológica eran muy distintas. Como Esteban de Muret había observado, ninguna regla era absoluta excepto la del Evangelio, que era el punto de partida del ideal monástico.

GLOSARIO

Ábside: extremo, frecuentemente oriental y en forma de polígono o semicircular, de una iglesia, límite del presbiterio.

Acidia: término usado en la literatura ascética como sinónimo de pereza, tedio o desánimo.

Advocatus (pl. *advocati):* protector laico y representante legal de un monasterio.

Anacoreta: solitario, eremita o ermitaño.

Antifonario o *antifonal (libro):* el de coro que contiene los cantos litúrgicos de las horas canónicas, principalmente las antífonas de todo el año.

Apropiación: acto legal por el cual una iglesia parroquial con sus dotaciones se donaba a un monasterio, el cual nombraba al rector o capellán para llevar a cabo los deberes pastorales.

Arcediano o *archidiácono:* subordinado de un obispo. Tenía atribuciones para supervisar al clero diocesano y presidir tribunales eclesiásticos dentro de su arcedianato, es decir, del territorio de su jurisdicción.

Asignación: véase *«corrody».*

Baile: en inglés «reeve», agente del rey puesto al cargo de un burgo, o, en las «manors» inglesas (véase *manor),* especie de capataz de los campesinos nombrado para supervisar el trabajo de los mismos.

Benediccionario: libro litúrgico que contiene las fórmulas para bendecir a las personas y los objetos.

Beneficio: cualquier cargo eclesiástico; renta aneja al mismo.

«Brautmystik»: misticismo que se expresa con metáforas relativas al matrimonio.

Breviario: libro que contiene el orden completo del oficio divino de cada día.

Cabecera: extremo, generalmente oriental, de una iglesia, que comprende el presbiterio y el ábside.

Cabildo: derivado de la palabra latina «capitulum», comunidad de eclesiásticos capitulares de una iglesia, particularmente los de una catedral. Reunión celebrada por un cabildo. Lugar donde se celebra. Véase *capítulo*.

Calefactorio: lugar de un monasterio que se destina para que se calienten los religiosos.

Cancillería: oficina secretarial de un rey o un obispo.

Canónigos regulares: comunidades de clérigos que seguían una regla monástica, sobre todo la de san Agustín; véase el capítulo octavo.

Canónigos seculares: clérigos seculares que atienden una catedral o colegiata, en oposición a canónigos regulares, que viven bajo una regla monástica.

Cantor: monje o clérigo cuya función litúrgica es guiar al coro.

Capellanía: fundación en la cual ciertos bienes quedan sujetos al cumplimiento del oficio de difuntos y otras cargas piadosas por el alma del fundador.

Capítula: lugar de la Sagrada Escritura que se reza en todas las horas del oficio divino, después de los salmos y las antífonas, excepto en maitines. Véase *capítulo*.

Capitular: término utilizado para los decretos e instrucciones escritos promulgados por los monarcas carolingios de las Galias.

Capitular (sala): sala especial del monasterio, normalmente adyacente a la iglesia y en el lado oriental del claustro, donde se celebraba el capítulo diariamente.

Capítulo: término usado originariamente para referirse a una parte de un libro, por ejemplo de la Biblia o de la Regla de san Benito, y de aquí la reunión diaria en un monasterio, durante la cual se leía un capítulo de la Regla. En ella se confesaban las faltas contra la Regla y se trataban asuntos del monasterio.

Capítulo general: reunión de los superiores o representantes de todas las casas o de todas las provincias de una orden religiosa.

Cartulario: libro o registro que contiene copias de las escrituras o cartas relativas a las tierras, iglesias y otras propiedades de un monasterio o de cualquier otra institución.

Casuística: sistema de teología moral que considera plenamente las circunstancias e intenciones de los penitentes y formula reglas para casos particulares.

Cátaro: relativo a la herejía dualista de la Edad Media que consideraba intrínsecamente malos la carne y el mundo de los fenómenos físicos. Hereje de esta secta.

Cenobita: persona (hombre o mujer) que practica la vida cenobítica. Véase *cenobítico.*

Cenobítico: relativo a la vida monástica en comunidad, en oposición a la vida eremítica.

Censo: forma de tributo monetario regular pagado a Roma por algunos monasterios; también el pagado a Cluny por sus casas filiales.

Chantre: cargo de una catedral responsable del coro y de las funciones litúrgicas en ella.

Ciento (hundred): en Inglaterra, subdivisión del condado por razones administrativas y judiciales, con su tribunal especial; se originó en el período anglosajón.

Cillerero: monje que se encargaba del aprovisionamiento general de la comunidad.

«Circatores»: nombre dado a los monjes que hacían la ronda nocturna en Cluny y en algunos otros monasterios y cuya misión era recorrer periódicamente las dependencias del monasterio para asegurarse de que se cumplía la Regla y de que no ocurría nada anormal.

«Civitas»: ciudad romana, con gobierno municipal, que en muchos casos se convirtió en sede episcopal.

Clero regular: clérigos que son monjes y que viven bajo una regla (en latín *regula)* monástica, en oposición a clero secular, que vive en el mundo y que no pertenece a una orden religiosa.

«Co-arb»: coheredero del fundador de un monasterio celta: normalmente el cargo del abad en un monasterio irlandés.

Colegiata o *iglesia colegial:* aquella que está atendida por una corporación o colegio de clérigos y en la que se celebran los oficios divinos como en las catedrales.

Completas: una de las horas canónicas, la última, con la que se termina el día monástico.

Confraternidad: asociación con la comunidad de un monasterio concedida a un miembro de otro monasterio o a una persona laica, confiriéndole una conmemoración especial en las oraciones de la comunidad y también una participación en sus privilegios espirituales.

Consejos evangélicos: recomendaciones del Evangelio sobre la adopción del celibato, la pobreza y la obediencia como medios para alcanzar la perfección espiritual, que formaban la base de la vida monástica.

Consuetudinario: libro que establece detalladamente las prácticas de un monasterio concreto, con instrucciones para la celebración del oficio divino y para otras actividades del día monacal, compilado para complementar las prescripciones generales de la Regla. También una compilación que registra las costumbres manoriales y las rentas debidas por una propiedad.

Conventuales: nombre dado al sector de la orden franciscana que aceptaba la necesidad de modificar la práctica de la pobreza absoluta impuesta por san Francisco, a fin de construir iglesias y conventos permanentes.

Converso: adulto convertido a la vida monástica, en oposición al que es criado y educado en el monasterio desde la niñez. También hermano lego, sobre todo en la orden cisterciense. Véase el capítulo noveno.

«Corrody» o *asignación:* pensión, en forma de sustento y alojamiento o de dinero, o de ambas cosas, concedida a una persona laica por un monasterio, a menudo por requerimiento del rey o del patrono de la casa, que así daban acomodo a sus criados y partidarios retirados a costa de una institución monástica. Al que recibía el favor se le denominaba «corrodian».

«Crossfigill»: ejercicio ascético practicado por los monjes celtas; implicaba estar en oración durante largos períodos de tiempo en pie y con los brazos en cruz.

Cuaresma: del latín «quadragesima», período de cuarenta días aproximadamente (en realidad cuarenta y seis) anterior a la Pascua de Resurrección.

Custodia: en la orden franciscana, subdivisión de una provincia.

Custodio: en la orden franciscana, el superior de una custodia.

Deambulatorio: espacio transitable que rodea al coro de una iglesia.

Deán: superior del cabildo catedralicio.

Decano: en los usos monásticos primitivos, monje nombrado por el abad para supervisar a un grupo de diez hermanos. En Cluny, monje encargado de una de las granjas de la abadía.

Decena o *decuria:* cualquier grupo de diez; en el uso monástico primitivo, grupo de diez monjes supervisados por un oficial llamado «decano» o «decurión». Era un medio para delegar cierta autoridad en las grandes comunidades religiosas.

Decretal: carta papal, o parte de ella, que contiene una decisión sobre un punto concreto del derecho canónico.

Decreto: en latín *decretum,* título general de una colección de leyes canónicas, dispuestas temáticamente; utilizado a partir del siglo XI.

«Decretum»: véase *decreto.*

Definidores: entre los cistercienses y dominicos, miembros del capítulo general encargados de redactar la legislación y de dirigir las asambleas.

«Demesne»: término usado en inglés para referirse a la parte de las propiedades que retiene un señor feudal y explota directamente, en oposición a las que arrienda a encomenderos.

«Devotio moderna»: forma de piedad individual que se originó en los Países Bajos a finales del siglo XIV que va asociada a las enseñanzas de Gerardo Groote de Deventer (1340-1384) y a los Hermanos de la vida común. Sus características eran una devoción afectiva hacia la persona de Jesús, estimulada por la meditación, indiferencia hacia el aspecto institucional de la Iglesia, y desconfianza hacia la especulación teológica.

Diezmo: décima parte de los productos de la tierra y del producto del trabajo que había que pagar a la iglesia parroquial. Generalmente los monasterios estaban exentos de pagar diezmos por sus tierras.

Diploma: término técnico aplicado a una clase de carta compleja usada en la Alta Edad Media para conferir tierras o privilegios y que se caracterizaba por un preámbulo piadoso y, con frecuencia, bastante largo y cláusulas en que se anatematizaba a quienes, de cualquier forma, disminuyeran la donación.

Dote: en los usos monásticos, donación de tierras o cuota de entrada, normalmente exigida por un monasterio femenino como condición para aceptar a un nuevo miembro. El derecho canónico prohibió la exacción de la dote, pero permitió donaciones voluntarias. En el caso de casas de hombres, era normal que el postulante aportara una donación. Véanse los capítulos séptimo y undécimo.

«Eigenkirche»: expresión alemana aplicada a una iglesia de propiedad particular, condición de la mayoría de las iglesias rurales de la Alta Edad Media.

Encomienda: en la Baja Edad Media, práctica por la que se concedía, como gratificación, el superiorato de una casa monástica a un clérigo secular o a un obispo.

Enfermería: parte del monasterio, generalmente situada al este del complejo principal, que tenía su propio dormitorio, su propia capilla y su propio refectorio, y que albergaba a aquellos monjes que se encontraban enfermos o que eran demasiado ancianos y estaban demasiado débiles para tomar parte en la práctica monástica normal.

Enfermero: monje que tiene a su cargo la enfermería del monasterio.

Entredicho: sentencia aplicada a un territorio o a una institución, por la que se ordena el cese de la administración de los sacramentos y de todos los ritos litúrgicos en público hasta que se levante la sentencia. Normalmente se exceptuaban la administración del bautismo a los recién nacidos y la absolución a los moribundos.

Eremítico: modo de vida monástica seguido por los eremitas o ermitaños bien en solitario o en grupos; del griego *eremos,* que significa «yermo», «desierto» (véase el capítulo primero), en oposición a la vida monástica en comunidad.

Escapulario: parte del hábito del monje que consiste en una banda amplia de paño, abierta por los lados, que cuelga por delante y por detrás y que se lleva por encima de la túnica.

Escolástico: clérigo encargado de una escuela catedralicia, llamado canciller en algunas corporaciones catedralicias.

Escritorio: véase *«scriptorium».*

Espirituales: nombre dado a un sector de los franciscanos que rehusaron modificar las instrucciones de san Francisco en lo referente a la pobreza absoluta y que, consiguientemente, rehusaban poseer edificios permanentes, en oposición a los «conventuales» *(s.v.),* que aceptaban la necesidad de llegar a un compromiso a este respecto.

Estilita: asceta que vivía en la cima de una columna.

Estudio general: véase *«Studium generale».*

Eucarística (plegaria): oración central de la misa.

Familia: conjunto de personas cercanas a un obispo o abad, que incluía a sus administrativos y criados domésticos.

Filiación: organización monástica que hacía a cada monasterio responsable de la supervisión de sus fundaciones filiales; grupo de abadías ligadas de esta manera a una casa madre común; sistema desarrollado por los cistercienses. Véase el capítulo noveno.

Florilegio: antología, sobre todo de textos patrísticos. Estas colecciones eran usadas profusamente por los teólogos medievales.

Girávagos: término peyorativo aplicado a monjes o clérigos errabundos que llevaban vida de huéspedes profesionales; término usado por san Benito y los escritores medievales posteriores.

Gleba: tierra que constituye la dotación de una iglesia parroquial. Tierras a las que estaban adscritos determinados colonos y posteriormente los siervos (siervos de la gleba).

Goliardos: término medieval que hace referencia a clérigos vagabundos y poetastros obscenos que escribían versos groseros.

Granja monástica: establecimiento perteneciente a una abadía, normalmente a cierta distancia de ella, supervisada por un monje y en la que trabajaban hermanos legos; creada para cultivar las propiedades del monasterio.

Guardián: en la orden franciscana, el superior de un convento.

Horas canónicas: oficios cantados o recitados a las siete horas determinadas de cada día; véanse *«Opus Dei», oficio*, etc.

Iglesia propia: iglesia de propiedad privada, de un señor o de un monasterio; condición de la mayoría de las iglesias rurales en la Alta Edad Media. Véase *«eigenkirche»*.

Indulgencia: conmutación de un cierto período de penitencia canónica, autorizada por un obispo, que capacita al penitente que se ha arrepentido y ha confesado su pecado para sustituir esa penitencia por actos concretos u obras de caridad, tales como la peregrinación a algún santuario o la contribución a la construcción de una iglesia.

Introito: versículos de las Sagradas Escrituras, con frecuencia tomados de los Salmos, cantados al principio de la misa y que varían según el día del año.

Juez delegado: prelado designado por el papa para oír y sentenciar un caso jurídico eclesiástico local en su país de origen.

Laudes: hora del oficio divino que sigue inmediatamente a maitines. (De forma desconcertante, en algunos textos medievales se la llama «maitines» también.)

«Laura»: término aplicado a un tipo de institución eremítica hallado por primera vez en Palestina y Egipto, en la cual las celdas y cuevas se apiñaban en torno a un centro común.

«Laus perennis» (alabanza constante): práctica que se encuentra en algunos monasterios de la Galia en el siglo VII, por la cual diversos coros sucesivos mantenían a lo largo del día y de la noche la práctica continua e ininterrumpida de la salmodia y del canto litúrgico.

Leccionario: libro que contiene las lecturas realizadas en coro durante la misa y el oficio divino.

«Lectio divina» (lectura sagrada): la de las Escrituras y de los Padres prescrita por la Regla de san Benito como una de las ocupaciones más importantes del día monástico.

Lector: el que ha recibido esta orden sagrada. En un monasterio, el monje al que se encomienda la lectura de los textos en la iglesia y en el refectorio.

Legado: embajador, generalmente cardenal, enviado por el papa a un territorio con poderes plenarios. (Algunos arzobispos, incluyendo los de Canterbury, afirmaban ser *legati nati* o legados natos, en razón de su cargo.)

«Legenda» (leyendas): lecturas o lecciones tomadas de las Vidas de los santos, sobre todo las utilizadas en el segundo nocturno de maitines en los días de los santos.

«Liber vitae» (libro de la vida): libro que se llevaba en el monasterio, con frecuencia colocado en el altar, en el cual se inscribían los nombres de los benefactores y de todos los que tenían algún derecho concreto a la intercesión en las oraciones de la comunidad.

Limosnero: monje que estaba encargado de repartir limosnas a los pobres y enfermos.

Maestro general: superior de la orden de Predicadores o frailes dominicos.

Maitines: primera hora del oficio divino, cantada durante la noche, generalmente llamados nocturnos en los textos medievales.

«Manor»: del francés «manoir», término utilizado en Inglaterra después de la conquista normanda para referirse a lo que equivaldría al *señorío* castellano o a la *castlanía* o *castellanía* catalana. Comprendía, pues, la casa solariega, que podía contar con un complejo de edificaciones en torno a la residencia del señor, y todas las tierras situadas, normalmente, en torno a la casa solariega o que eran propiedad del señorío.

Manorial: relativo a la *manor (s.v.).*

Martirologio: relación de los mártires y, por extensión, de todos los santos; se lee cada día durante la hora de prima.

«Mensa» (mesa): término aplicado a la parte de las propiedades monásticas que eran asignadas para el mantenimiento directo de la comunidad y para el abastecimiento de su mesa.

«Metanoia»: término aplicado en la literatura ascética a la conversión interior y al cambio de parecer, y que comporta la orientación de la personalidad hacia Dios.

Ministro general: superior de los franciscanos o frailes menores.
Minorita: fraile menor o franciscano.
Misal: libro que contiene el orden completo de la misa; comprende tanto el «ordinario» (partes invariables) como el «propio» (partes que varían según el calendario litúrgico). En la Alta Edad Media, el propio de la misa estaba distribuido en una serie de libros separados, tales como el leccionario, que contenía las lecturas, y el gradual, que contenía los cantos.
«Missi» (enviados): término aplicado en la Alta Edad Media a los emisarios o inspectores generales enviados por el rey.

Neófito: novicio o persona recién admitida al estado religioso o eclesiástico.
Nocturnos: partes del oficio de maitines. En el oficio monástico cada nocturno constaba de tres salmos seguidos de cuatro lecciones; en las fiestas importantes los maitines comprendían tres de estos nocturnos y, por ende, incluían doce lecciones. En los textos medievales a los maitines se los denomina comúnmente nocturnos.
Nona: hora del oficio litúrgico cantada o recitada a la novena hora del día, es decir, en torno a las tres de la tarde.
Noviciado: período de instrucción por el que pasa el miembro de un monasterio o convento antes de emitir los votos. La Regla de san Benito prescribía un noviciado de un año antes de que el postulante fuera admitido a hacer la profesión.
Novicio: miembro de una comunidad monástica o conventual que sigue una instrucción determinada y que todavía no ha emitido los votos.
«Nuntius» (nuncio): en el uso franciscano, intermediario o administrador autorizado a recibir y guardar los dineros donados a los frailes.
«Nutritus»: monje criado desde niño en un monasterio (véase *oblato),* en oposición a *conversus* (s.v. *converso),* adulto convertido a la vida monástica.

Obedienciario: monje encargado de cualquiera de los departamentos administrativos del monasterio, como, por ejemplo, el cillerero, el sacristán o el enfermero.
Óbito: fallecimiento de una persona; conmemoración, a menudo con una misa, celebrada en el aniversario de la muerte de una persona, sobre todo de los benefactores y miembros de una comunidad religiosa.

Oblato: niño donado a una comunidad monástica por sus padres para ser educado como monje. La práctica de la oblación de niños es ya manifiesta en la Regla de san Benito.

Octava: el día octavo o el período de ocho días que sigue a una fiesta litúrgica, incluyendo el día de la propia fiesta.

Oficio: u «oficio divino», conjunto de actividades litúrgicas cantadas o recitadas en las horas canónicas de cada día. El oficio monástico era algo más largo que el cantado en las iglesias seculares.

«Opus Dei»: «la obra de Dios», expresión usada por san Benito para referirse al oficio divino (véase *oficio).*

«Opus signinum»: tipo de pavimentación de mosaico tosco usada en las casas romanas de la tardoantigüedad.

Órdenes: los diversos grados del ministerio cristiano, es decir, las órdenes menores: de acólito, lector, exorcista y ostiario; y las tres mayores: de subdiácono, diácono y sacerdote.

Órdenes mendicantes: expresión general aplicada a las órdenes de frailes, llamadas así porque rehusaban tener propiedades corporativas y dependían de la mendicidad organizada para su mantenimiento.

Órdenes menores: las cuatro primeras órdenes de las que puede ser ordenado un hombre, es decir, la de acólito, la de lector, la de exorcista y la de ostiario, en oposición a las tres órdenes mayores: la de subdiácono, la de diácono y la de sacerdote. En el derecho canónico medieval, sólo se requería el celibato para las órdenes mayores.

Ordinal: libro litúrgico que, sobre todo en la iglesia anglicana, contiene los ritos usados en la ordenación.

«Ordo» (pl. *«Ordines»):* libro de instrucciones que describen las ceremonias para la celebración de la misa y otros ritos litúrgicos. También libro que establece el orden del oficio divino para cada día del año.

Palio: banda de lana blanca en forma de yugo, bordada con cruces, usada por el papa y también por algunos arzobispos, y que simboliza, en este último caso, la delegación que ostentaban dichos arzobispos respecto a la jurisdicción metropolitana sobre los demás obispos de su provincia eclesiástica. Lo confería el papa y normalmente había que recogerlo en Roma personalmente.

«Paruchia»: en el uso de la iglesia celta primitiva, la zona y las iglesias, incluso las de territorios distantes, sobre las que tenía jurisdicción espiritual un monasterio.

Patronato (derecho de): el de un patrono a presentar a un clérigo para un beneficio eclesiástico.

Pelagiano: relativo a la herejía de Pelagio *(c.* 354-*c.* 419), que negaba la transmisión del pecado original y acentuaba la primacía del esfuerzo humano para alcanzar la salvación.

Penitencia canónica: períodos de disciplina penitencial, expresados generalmente en días o años, impuestos por diversos pecados según se determina en los antiguos libros penitenciales (véase *penitencial).*

Penitencial (libro): tratado que establece las penitencias, o actos de satisfacción, por los diversos pecados, que el penitente debía realizar después de arrepentirse y confesar sus faltas a un sacerdote. De forma semejante, la parte de una regla monástica que prescribía las penitencias debidas por las diversas faltas o transgresiones contra la disciplina monástica.

«Placebo et dirige»: primeras palabras de las antífonas iniciales de vísperas y maitines, respectivamente, del oficio de difuntos; de aquí, el uso medieval del término para denotar todo el oficio de difuntos.

«Polyptique»: término aplicado a un tipo primitivo de medición o estudio escrito de una propiedad.

Postulante: persona que solicita la admisión en una orden religiosa.

Prebenda: parte de la propiedad o de las rentas de una catedral o de una colegiata asignada a una canonjía de esa catedral o colegiata.

Preceptoría: casa de caballeros templarios.

Prepósito: en latín *«praepositus»,* literalmente «persona que está al frente de otras»; término usado en la Regla de san Benito para denotar al prior (véase *s.v.).*

Presbiterio: sector, generalmente oriental, de la iglesia en el que se encuentran el altar y el coro.

Prima: hora del oficio litúrgico cantada o recitada a primera hora del día, es decir, al salir el sol.

Prior: en una abadía, la autoridad siguiente a la de abad; superior de una casa religiosa que no tenía la categoría de abadía.

Prior claustral: segundo prelado, después del abad, responsable de la vida interna del monasterio.

Procurador: representante legal de cualquier persona o conjunto de personas que tiene la capacidad para actuar por ellas en los tribunales eclesiásticos. También, religioso encargado de los intereses económicos de una comunidad.

Provincial: o «ministro provincial», superior encargado de una provincia de frailes menores; en el caso de los dominicos se llama «prior provincial». El nombre y el cargo han sido adoptados por muchas órdenes y congregaciones religiosas posteriores.

Quincuagésima: último domingo antes del comienzo de la cuaresma.

Rector: en el derecho canónico medieval, responsable de una parroquia que tiene derecho a percibir el gran diezmo. Cuando una iglesia parroquial es apropiada a un monasterio (véase *apropiación),* el monasterio se convierte en rector corporativo de la iglesia.

Refectorio: comedor de un monasterio o convento.

Regla mixta: expresión que denota la práctica monástica, sobre todo en el siglo VII, según la cual las comunidades religiosas seguían observancias tomadas de varias reglas, sobre todo de las de san Benito y san Columbano, y no de una sola.

«Regularis Concordia»: concordancia o código de reglas monásticas compiladas para las casas benedictinas inglesas en el año 970.

Relicario: vaso o recipiente, hecho con frecuencia de un metal precioso y ricamente ornamentado, que se usa para guardar las reliquias de un santo.

Responsorial: libro de música que contiene los cantos usados en la liturgia que no están contenidos en el antifonal o antifonario.

Sacramentario: libro litúrgico usado en la Alta Edad Media que contenía las oraciones dichas por el celebrante de la misa y de los demás sacramentos. Las lecciones y los versículos cantados por el coro estaban contenidos en otros libros por separado.

Sacristán: oficial monástico responsable de los altares, vasos sagrados y fábrica de la iglesia.

«Scriptorium»: escritorio, sala u otro lugar de un monasterio donde se escribían y copiaban manuscritos.

Sexta: hora del oficio litúrgico cantada o recitada a la sexta hora del día, es decir, en torno al mediodía.

Sillar: bloque grande de piedra labrada usado en la construcción.

«Socius»: socio, literalmente «compañero»; entre los frailes, aquel elegido para acompañar al provincial a las reuniones del capítulo general.

«Studium generale»: estudio general; término que apareció a finales del siglo XII y que se aplicaba a una escuela que tenía carácter universal, usado especialmente para centros que fueron precedentes de las universidades y, después, para las universidades mismas. En la teoría del derecho canónico indicaba una categoría de privilegio que sólo era conferida por el papa a determinadas escuelas. Su seña de identidad era el derecho de sus licenciados a enseñar en cualquier otra escuela de la cristiandad sin ningún otro examen.

Temporalidades: fincas rústicas y otras propiedades pertenecientes a una iglesia o a una corporación religiosa; principalmente las fincas rústicas y urbanas de un obispado por las que el obispo tenía deberes seculares para con el rey.

Tercia: hora del oficio litúrgico cantada o recitada a la tercera hora del día, es decir, en torno a las nueve de la mañana.

Terciarios: miembros de la orden tercera, confraternidad de laicos adscrita a los frailes. Se obligan a seguir ciertas observancias religiosas de los frailes, incluyendo la recitación de las horas del oficio divino durante el día.

«Thegn» o *«thane»:* en la Inglaterra anglosajona, miembro de las clases aristocráticas cuyo título era hereditario y que era feudatario, por sus tierras, del rey o de otro noble, a los cuales prestaba, a cambio, otros servicios. En Escocia (Macbeth era «thegn») era un título parecido: a menudo era el jefe de un clan que disfrutaba también tierras del rey o un miembro de la pequeña nobleza que representaba la autoridad regia sobre un cierto territorio.

Tonsura: corte ritual del cabello por el cual el hombre recibía la condición de clérigo.

Traslación: en el caso de un obispo, traslado de una sede a otra, cambio que en el derecho canónico clásico sólo podía ser autorizado por el papa. El término se utilizaba también para describir el proceso por el cual se trasladaban los restos mortales de un santo desde su tumba a un lugar de honor, situado encima o detrás del altar de una iglesia. Originariamente era un acto que significaba la canonización; a partir del siglo XIII era un acto solemne que se llevaba a cabo después de que el papa promulgaba la canonización.

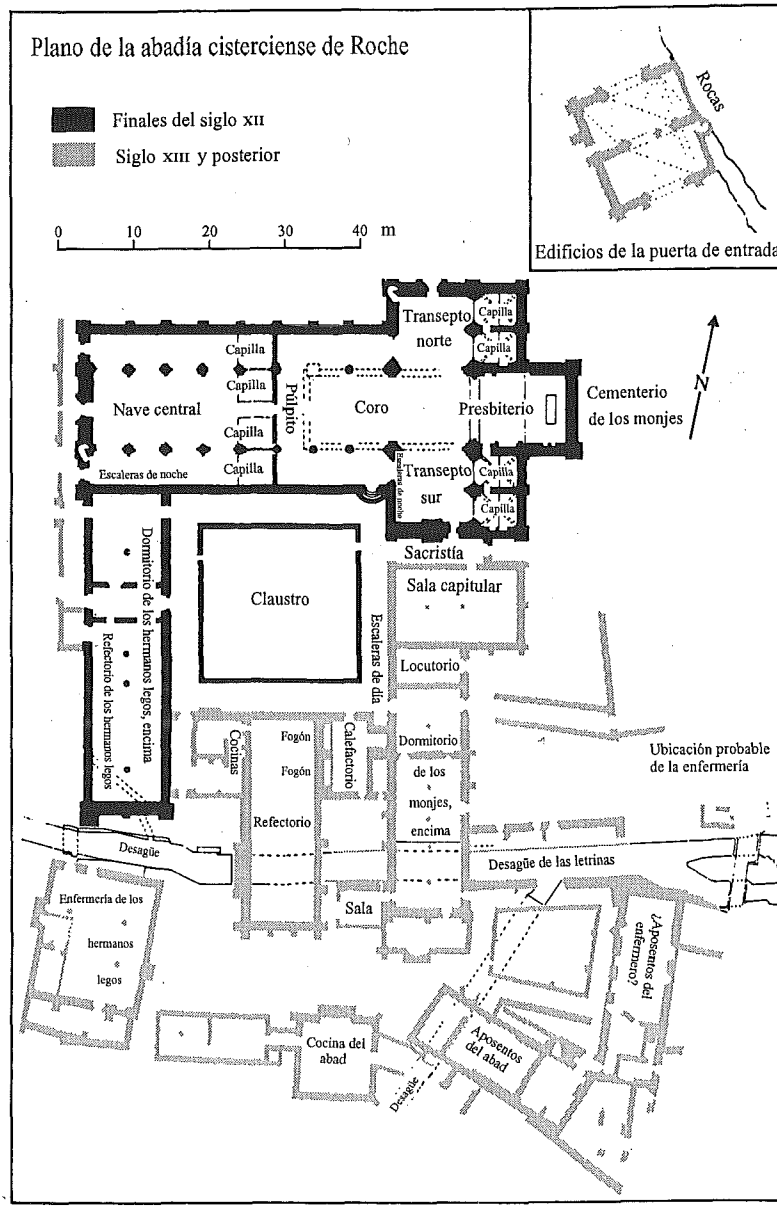
Vicario: responsable de una iglesia parroquial que estaba vinculada a un monasterio o a alguna otra corporación eclesiástica que recibía el gran diezmo. El vicario recibe una parte fija de las dotaciones de la parroquia y de las ofrendas, y, una vez instituido por el obispo, tiene asegurado el beneficio eclesiástico de por vida; de aquí la expresión «vicariato a perpetuidad», refiriéndose a este tipo de beneficio.

Vida apostólica: el modo de vida seguido por los Apóstoles, sobre todo según se entendía en los siglos XI y XII.

Vigilias: en la literatura monástica primitiva, el término para maitines, es decir, el oficio litúrgico cantado durante las vigilias de la noche.

Vísperas: hora del oficio litúrgico cantada o recitada al atardecer.

«Vita apostolica»: véase *Vida apostólica.*


Plano de la abadía cisterciense de Roche
Finales del siglo XII
Siglo XIII y posterior
0 10 20 30 40 m
Edificios de la puerta de entrada
Rocas
Transepto norte
Capilla
Capilla
Capilla
Capilla
Capilla
Capilla
Nave central
Púlpito
Coro
Presbiterio
Cementerio de los monjes
N
Escaleras de noche
Transepto sur
Capilla
Capilla
Escaleras de noche
Sacristía
Sala capitular
Claustro
Dormitorio de los hermanos legos, encima
Refectorio de los hermanos legos
Escaleras de día
Locutorio
Cocinas
Fogón
Fogón
Calefactorio
Dormitorio de los monjes, encima
Ubicación probable de la enfermería
Refectorio
Desagüe
Desagüe de las letrinas
Sala
Enfermería de los hermanos legos
¿Aposentos del enfermero?
Cocina del abad
Aposentos del abad
Desagüe

El plano de la abadía de Roche, cerca de Sheffield, en Yorkshire, ilustra el trazado usual de un monasterio cisterciense. La abadía fue fundada en 1147 por dos barones poco importantes, Richard de Bully, de Tickhill, y Richard FitzTurgis. Fue colonizada por monjes de la orden cisterciense procedentes de Newminster, en Northumberland, abadía que, a su vez, había sido colonizada desde la abadía de Fountains en fecha tan temprana como 1138. Roche fue, pues, parte de la primera oleada del asentamiento cisterciense en el norte de Inglaterra. Fue una de las casas cistercienses de Yorkshire mejor dotadas y contaba, hacia finales del siglo XII, con unos veinte monjes de coro y unos sesenta hermanos legos.

El trazado de los edificios monásticos de Roche presenta un plano normal, el mismo que puede verse también en Fontenay, Fountains y en muchos otros solares cistercienses. En esencia era una derivación del plano clásico de los monasterios benedictinos. Esta uniformidad de diseño refleja el hecho de que el capítulo general de la orden supervisaba la fundación de nuevas abadías y sólo autorizaba su ocupación después de haber inspeccionado y aprobado los edificios. Éstos se agrupan en el lado sur de la iglesia de la abadía en torno a un cuadrilátero; el espacio abierto en el centro —el patio del claustro— está rodeado por una galería cubierta. La cadena de edificios situados a lo largo del lado occidental del cuadrilátero, que al igual que la iglesia fueron construidos en el siglo XII, albergaba a los hermanos legos. Su comedor y su sala de comunidad estaban en la planta baja, y su dormitorio discurría a lo largo de todo el lado en el primer piso. En el lado oriental el edificio más sobresaliente en la planta baja era la sala capitular, donde se reunían diariamente los monjes para tratar los asuntos del monasterio. El dormitorio de los monjes (en inglés «dorter»), en la primera planta, se extendía a todo lo largo de este lado oriental del cuadrilátero, y por su parte norte limitaba con el transepto sur de la iglesia. El acceso al «dorter» se realizaba por medio de las escaleras de noche, que conducían a dicho transepto. La parte trasera del dormitorio (en inglés «reredorter»), es decir, las letrinas, sobresale del extremo sur del mismo por encima de la corriente de agua que constituía el desagüe de todo el monasterio. El refectorio de los monjes (en inglés «frater») se hallaba en el lado sur del cuadrilátero y, en consonancia con el modelo general cisterciense, formaba ángulo recto con la galería del claustro. La cocina y el calefactorio, situados a ambos lados del «frater», eran originariamente las únicas dependencias del edificio donde había un fogón.

El conjunto de edificios situados al otro lado de la alcantarilla incluye la enfermería y los aposentos separados del abad, que fueron añadidos en el siglo XIV.

ÍNDICE DE NOMBRES Y MATERIAS

abad: su función en la Regla benedictina, 47-48, 164; elección de, 39, 48, 84, 100, 112; en la orden cisterciense, 227-229; separación de la comunidad, 151; servicio militar del, 163-164; abades laicos, 99-100; abades comendatorios, 326-327.
Abelardo, Pedro, 149, 264-266.
Abingdon, abadía, 134.
Abón de Fleury, 146.
Absalón, arzobispo de Lund, 175-176.
Acre, sitio de, 255.
Adalbero, obispo de Metz, 131.
Adamnan, abad de Iona, 68; su *Vida* de san Columba, 66.
Adán Marsh (OFM), 309, 321.
Adán de Perseigne, cartas de, 221.
Adela, condesa de Blois, 264.
Adelaida, emperatriz, 116.
Ad fructus uberes, 313.
Adón, fundador de Jouarre, 70.
Adrevaldo de Fleury: su *Historia de la traslación de san Benito,* 75.
Adriano, abad de San Pedro y San Pablo (Canterbury), 45.
Advocati, laicos, 164.
Aebbe, abadesa de Coldingham, 79-80.
Aelfrico, 135.
Afide, 38.
Agatón, papa, 84.
Agilulfo, rey de los lombardos, 61.
Agnello de Pisa (OFM), 296.
Agustín de Hipona, san, 16, 27-28, 33, 55, 202; Regla de, 202-207, 254, 300, 336.
Agustín de Canterbury, san, 78; abadía de, *véase* Canterbury.
Agustín, canónigos de san, *véase* canónigos regulares.
agustinos, frailes, 319-320.
Aidan, san, 34, 77-80.
Alano de Lille, 225.
alamanos, evangelización de los, 96.
Alberico, abad de Cîteaux, 213, 226.
Alberico, senador de Roma, 115-116.
Alberto de Vercelli, patriarca latino de Jerusalén, 316.
Alberto Magno, san, 309.
albigenses, misión enviada a los, 245, 299; cruzada contra los, 299.
Alcuino, 99, 101, 106, 145.
Aldgate, Santísima Trinidad en (priorato agustiniano en Londres), 205-206.
Alejandría: iglesia de, como centro de especulación teológica, 19, 31; es-

cuelas de, 19; obispos de, *véase* Atanasio, Pedro.
Alejandro II, papa, 201.
Alejandro III, papa, 233, 245, 271.
Alejandro III, rey de Escocia, 231.
Alejandro IV, papa, 319.
Alejandro, obispo de Lincoln, 269.
Alejandro de Hales (OFM), 309-310.
Alejandro Stavensby, obispo de Coventry-Lichfield, 304.
Alejo, leyenda de san, 287.
Alfonso VI, rey de León-Castilla, 122, 129.
Alfonso VIII, rey de Castilla, 273.
Alfredo, rey de Wessex: intentos de restaurar la vida monástica, 108-109.
Allois, abad; sobre la soledad, 21.
Almanzor, 131.
Altmann, obispo de Passau, 201.
Alverna, Monte; *véase* Monte Alverna.
Amadeo de Clermont, 234.
Anchin, monasterio, 180.
Andelys, monasterio femenino de la Galia, 77.
Andernach, abadesa de, 261.
Andrés de San Víctor, 179, 204.
Angers; *véase* Ronceray, monasterio femenino de.
Angilberto, abad de Saint-Riquier, 100, 104.
Annegray, 61.
Annesi, san Basilio en, 25.
Annibaldi, cardenal Ricardo, 319.
Anselmo de Laon, 178.
Anselmo de Lucca (posteriormente papa Alejandro II), canonista, 201.
Antelmo, prior de la Gran Cartuja, 197.
Antioquía, anacoreta de, 22; toma por los francos de, 250; principado de, 250.
Antonio, san, 19-20, 45; su *Vida* por Atanasio, 20, 27-28, 31, 292.
Apophthegmata de los Padres del desierto, 28.
Apt, monasterio primitivo de, 29; obispo de, *véase* Castor.
Aquino, santo Tomás de, 306, 310.
Aquisgrán, corte imperial de, 102; sínodos de, 102-105, 109, 130, 133, 201.
Aquitania, reino de, 102; abadías de, 96, 102.
Ardón, biógrafo de san Benito de Aniano, 101.
Argenteuil, monasterio femenino de, 264.
Aristóteles, 55; lógica de, 177, 183-184, 308; su aceptación en la Edad Media, 176-177.
Arles, convento de Saint-Césaire, 40, 59-60; obispos de, *véanse* Cesáreo, Hilario, Honorato.
Arnaldo (monje de Cluny), carta de, 126.
Arnaldo Amaury, abad de Cîteaux, arzobispo de Narbona, 233, 245.
Arnulfo I, conde de Flandes, 111.
Arnulfo, abad de Villers, 244-245.
Arnulfo, hermano lego de Villers, 220.
arrianismo, 20, 28, 33.
Arrouaise, abadía de, 201, 204; congregación de, 206; casas de mujeres de, 268.
Arte de la predicación, de Tomás Waleys, 305.
Ascalón, 255.
asignaciones, véase *corrodies*.
Asís, ciudad de, 290-292; basílica de San Francisco en, 290; *sacro convento* en, 291; iglesia de San Damiano en, 294, 314.
Astolfo, rey de los lombardos, 58.
Atanasio de Alejandría, san, 19-20, 27, 29, 31-33, 36; *Vida* de san Antonio por, 20, 27-28, 31.

Atenas, academia de, 24.
Athelney, abadía de, 109.
Athelstan, rey de los anglosajones, 127.
Athos, Monte; *véase* Monte Athos.
Audoeno (St Ouen), secretario del rey Dagoberto, arzobispo de Ruán, 69-70.
Austrasia, reino de, 61.
Autun, abadía de San Martín en, 111.
Auxerre, abadía de Saint-Germain de, 71.
Aventino, monte; abadía de Santa María en el, 116, 121.
Aviñón, los papas en, 327; *véanse* también Benedicto XII, Clemente V.
Aylesford, eremitorio carmelita, 317.

Balduino I, rey de Jerusalén, 254.
Balduino II, rey de Jerusalén, 250.
Balduino, arzobispo de Canterbury, 172.
Baltilda, reina, esposa de Clodoveo, fundadora de Chelles, 70-71.
Bangor (Irlanda), abadía de, 63.
baños, régimen monástico de los, 104, 149.
Barnwell, priorato agustiniano de, 166.
Bartolomé, obispo de Laon, 205, 207, 267.
Basilio de Cesarea, san: aboga por la vida cenobítica, 24-27; sus Reglas, 24-27, 55, 101; sus enseñanzas sobre la vida eremítica, 25-26; sobre la obediencia, 26; sobre el trabajo, 26.
Bath, abadía benedictina de, 134, 171.
Battle, abadía benedictina de, 163, 168.
Baume, abadía benedictina de, 109, 111, 145; abad de, *véase* Berno.
Beaune, vizconde de, 212.
Beauvais, canónigos regulares de San Quintín en, 204.
Bec, escuela de (abadía benedictina), 175.
Beda, 57, 66, 77, 80, 84-85, 145, 180; su *Historia eclesiástica del pueblo inglés,* 85, 145; su *Vidas de los abades,* 83.
beguinas, su origen y modo de vida, 277-282; sus detractores, 280-282; sus formas de piedad, 282; sus beguinarios, *véanse* Brujas, Bruselas, Colonia, Lovaina, Namur.
Belén, monasterios latinos primitivos en, 28, 31.
Benedicto XII, papa, 324; constituciones monásticas de, 330-331.
Benito de Nursia, san: su *Vida* en los *Diálogos* de Gregorio, 36-39; su culto, 58, 75; su traslación, 75-76; su *Regla para los monjes,* capítulo segundo, 35-58; su recepción en Roma, 78, en la Inglaterra anglosajona, 78, 80-81; en Germania, 88-89; impuesta por los carolingios, 97-106; su texto, 39, 97; su lenguaje, 42-43; sus deudas literarias, 41-42; orden del oficio divino, 50-52; sus enseñanzas sobre los eremitas, 44; sobre los novicios, 44-46; sobre la estabilidad, 44-45; sobre la propiedad, 46-47; sobre la obediencia, 47; sus instrucciones para el trabajo manual, 53; para la lectura, 54-56; interpretación de la Regla por los cistercienses, 211-216, y por los monjes negros, 238.
Benito de Aniano, san, 100-107; *passim*; *Vida* de, por Ardón, 101.
Benito Biscop, san, 82-85.
Bernardino de Siena, san, 334.
Bernardo de Clairvaux, san, 46, 170, 175, 208, 213, 222-224, 249; *Vida* de, 223-224; sus secretarios, 221, 229; su crítica a los cluniacenses, 46, 129, 173, 183, 186, 234-239; sus homilías sobre el *Cantar de los cantares*, 190; su *Apología*, 235-

236; su opúsculo *Las glorias de la nueva milicia*, 252.
Bernardo de Poitiers, 192.
Bernardo Tolomei, 331.
Bernardone, Pietro, 291.
Berno, abad de Baume y Cluny, 109, 112-113.
Bertila, abadesa de Chelles, 71.
Bethgibelin, castillo de, 255.
bibliotecas monásticas, 144-146.
Bizancio, tradiciones monásticas de, 26-27; y *véase* san Basilio.
Blandecques, monasterio femenino cisterciense, 275.
Blandin (Gante), abadía benedictina de San Pedro en, 112, 134.
Blanca de Castilla, 245.
Bobbio, abadía celta, fundación de san Columbano, 58, 62, 66, 168; Jonás de, autor de la *Vida* de san Columbano, 64.
Bolonia: abadía de Santo Stefano, 155; escuelas de derecho en, 177, 180, 183; capítulos generales dominicanos en, 300, 302; estudio franciscano en, 309.
Bonifacio, san, 34, 87-88, 96.
Bonifacio VIII, papa, 313.
Bonnevaux, abadía cisterciense, 234.
Bono, *véase* Juan Bono.
Borgoña, reino de, 61; rey de, *véase* Childeberto.
Brabante, duques de, 279.
Brandeburgo, capítulo monástico de, 209.
Brautmystik, 282.
Brígida de Kildare, santa, 62.
Brígida de Suecia, santa, 339.
Brionnais, conde de, 119.
Brujas, beguinario de, 279.
Brunhilda, reina, 61.
Bruno, san, fundador de la Cartuja, 196.
Bruno, obispo de Olmütz, 281.
Bruno de Toul, *véase* León IX (papa).
Bruselas, beguinario de, 279.
budistas, monjes, 16.
Buenaventura, san, 290, 303-305, 310, 312.
Burcardo de Worms, *Decretum* de, 247.
Burgh Castle, monasterio celta en, 79.
burgos monásticos, 158-159.
Bury St Edmund's o Bury St Edmunds, *véase* Saint Edmund's.

caballería, bendición de la, 248; *y véase* órdenes militares.
Cadouin, abadía absorbida por la orden cisterciense, 242.
Caedmon, 81.
Calcedonia, concilio de, 66.
Calcis, 22.
Calixto II, papa, 226.
Camaldoli, eremitorio y monasterio de, 188; orden de o de los camaldulenses, 187-188.
camaldulenses, *véase* Camaldoli.
canonesas, 97, 260, 262, 280; de Prémontré, 266-268; de Arrouaise, 268.
canónigos regulares, sus orígenes, 200-206; su adopción de la Regla de san Agustín, 202; su régimen moderado y tareas pastorales, 204; expansión, 204-205; *véanse también* Arrouaise, San Víctor, Windesheim.
canónigos seculares, 200-201, 205; *y véase* Crodegango de Metz, san.
Canosa, 121.
Canterbury, priorato catedralicio de Christ Church, 45, 77, 140, 145, 156-159, 161, 163, 171, 173-174; abadía benedictina de San Agustín (originariamente de San Pedro y San Pablo), 77-82, 147-148, 168; arzobispos de, *véanse* Agustín, Teo-

doro, Oda, Dunstan, Lanfranco, Balduino, Huberto Gualterio, Langton, Edmundo, Kilwardby.
Canuto, rey de Inglaterra, 136, 159.
Capadocia, monjes de, 25.
capítulo diario de culpas, 143; capítulos trienales de los monjes negros, 329-330; sala capitular, 143; *véanse también* general (capítulo) y provincial (capítulo).
Cariberto (rey de los francos), sus hijas, 61.
Carlisle, priorato catedralicio agustiniano, 171.
Carlomagno, 39, 91, 94-101, 104, 162, 168.
Carlomán, rey de Austrasia, 87-88, 91, 94.
Carlos el Calvo, 107-108.
Carlos Martel, mayordomo del palacio de Austrasia, 94, 96.
carmelitas, frailes, 316-319.
Carmelo, Monte; *véase* Monte Carmelo.
carolingio, imperio, 95-107 *passim.*
Carta Caritatis, 207, 226-227 y n.
Cartuja, la Gran, 146, 196; la orden cartuja, costumbres compiladas por Guigo, 196; régimen y modo de vida, 197-199; crecimiento lento, 199-200; en las ciudades, 333.
cartujos, *véase* Cartuja.
Casiano, Juan, 27-29, 31, 33, 145, 179; sus *Conferencias,* 28-29, 55; sus *Instituciones,* 29; deuda de san Benito para con, 28; lectura general para los monjes, 55, 145, 178, 180.
Casino o Cassino, *véase* Monte Casino.
Casiodoro, 54; sus *Instituciones de letras seculares y divinas,* 55.
Castilla, abadesas cistercienses de, 273.
Castor, obispo de Apt, 31.
Catalina de Siena, santa, 339.
Catalogus Sanctorum Hiberniae, 63 .
Cataluña, casas cluniacenses en, 122; reforma monástica en, 131.
cátaros, 286, 298.
catedralicios, monasterios, 171-174.
Cedd, apóstol de los anglos orientales, 79.
Celano, primer biógrafo de san Francisco, 290-293, 309.
Celestino V, papa, 333; orden de los celestinos, 333.
celibato del clero secular, 184.
celta, monacato; *véanse* Irlanda, Columbano, Luxeuil, Bobbio.
Ceolfrido, abad de Jarrow, 82- 83.
Cesarea, escuelas de, 24.
Cesáreo de Arles, 40-41, 60-61; su Regla para monjas, 40, 60.
Cesáreo de Heisterbach, su *Libro de los milagros,* 219-220.
Chartres, escuela catedralicia de, 183-184.
Chaucer, 307, 313.
Chelles, monasterio dúplice de, 71, 77, 80, 97.
Chester-le-Street, monjes de Lindisfarne se asientan en, 108.
Chiaravalle, abadía cisterciense, 228.
Childeberto, rey de Borgoña, 61.
Cicerón, 55, 106.
Cien Años, guerra de los, 326.
Cisma, Gran, 339.
cistercienses, orden de los; *véase* Cîteaux.
Cîteaux, fundación de, 192, 211-213; la orden de Cîteaux, 168, 192, 211-246; su interpretación de la Regla benedictina, 213-216; y de la pobreza, 213-216; utilización de los conversos, 216-220; constitución de, 226-230, privilegios de, 169, 240-241; capítulo general, 230-234, 273; reclutamiento y expansión, 221-222; controversia con los clunia-

censes, 234-239; decadencia del ideal, 240-244; casas cistercienses de mujeres, 222, 273-275; colegios cistercienses en las universidades, 244-245.
Clara de Asís, santa, 314; orden de las clarisas, 314.
Claraval, *véase* Clairvaux.
Clairvaux, abadía cisterciense de, 213, 229-230, 234-236, 242; abades de, *véanse* san Bernardo, Guido, Evrardo, Esteban de Lexington.
clarisas, *véase* Clara de Asís.
clausura, reglas monásticas de la, 105-106, 264-265, 272-274, 277.
Clemente IV, papa, 315.
Clemente V, papa, 256.
Clemente de Alejandría, san, 19.
Clodoveo I, rey de los francos, 59.
Clodoveo II, rey de los francos, 70.
Clonard, abadía celta de, 62-63.
Clonfert, abadía celta de, 62, 108.
Clonmacnoise, abadía celta, 62-63, 108.
Clotario I, rey de los francos, 60.
Clotario III, rey de los francos, 71, 75.
Clotilde, esposa del rey Clodoveo I, 71.
Cluny, capítulo sexto, 111-137; fundación de, 93, 109, 112-113; costumbres de, 127-129, 140, 156, 160; exención de, 117, 168; congregación de, 117-125; reforma de los monasterios romanos por, 115; filiales en Italia, 122; en Alemania, 122; en España, 122-123; en Inglaterra, 124-125; naturaleza de su atractivo, 126-127; función en la reforma gregoriana, 120-121; edificios de, 118, 129-130; eremitas de, 185; casas de mujeres de, 261-263; capítulos generales de, 329; críticas a, 46-47, 234-237; su colegio en París, 331; abades de, *véanse* Berno, Odón, Odilón, Mayeul, (san) Hugo, Poncio, Pedro el Venerable, Hugo V.
Coenwaldo, obispo de Worcester, 127.
Colan, bosque de, 196, 212.
Coldingham, monasterio dúplice, 79.
Colman, obispo de Lindisfarne, 67.
Colonia, beguinarios de, 279; cartuja de, 333.
Colonges, monasterio cisterciense femenino, 275.
Columba (Comcille), san; fundador de Iona, 63, 66, 68, 78; su *Vida* por Adamnan, 66.
Columbano, san; su misión en la Galia, 61-62, 68, 72; Regla de, 64-65; su penitencial, 64-65, 74, 92; su *Vida* por Jonás de Bobbio, 64.
Comgall, san, 63, 66.
Conches, monasterio, 180.
Condat, abadía de, 33.
confesión, privada presencial, 92; las abadesas y la, 72; los frailes y la, 306-307; la *Summa de Confessione,* 308; *véase también* penitencial.
confraternidad, 127.
Conrado III, 167.
Conrado de Eberbach, 219, 222.
Constantino (emperador), la paz de, 16-17.
Constanza, lago (Bodensee), 61, 96.
consuetudinarios monásticos, 128, 140, 149-150.
conversos o *conversi, véase* hermanos legos.
Corbie, abadía benedictina, 71, 324.
corrodies (asignaciones), 158, 325.
Coucy (bosque), eremitas de, 207, 266.
Coventry, cabildo monástico de, 171, 173.
Crak de los Caballeros, castillo de, 255.
Craon (bosque), eremitas de, 266.
criados monásticos, 105, 160, 276.

Crodegango de Metz, san, 131; su Regla para canónigos, 201.
crossfigill, práctica por los monjes irlandeses, 65.
Croyland, abadía benedictina, 134.
crucíferos o frailes de la Cruz, 315.
Cruz, frailes de la; *véase* crucíferos.
cruzadas, 129, 223, 248, 255.
cuaresma, observancia monástica de la, 22, 48, 56, 145, 148.
Cuatro libros de las sentencias, de Pedro Lombardo, 177, 308.
Cuissy, abadía premonstratense, 208.
Cuthberto, san, 64, 85, 108.
Cuxá, abadía benedictina, 131, 188.

Dagoberto, rey de los francos, 69.
Dalriada, reino de, 68.
Daniel, obispo de Winchester, 88.
Dante, el *Paraíso* de, 190.
Darlington, colegiata, 172.
Decio, emperador, 16.
definidores, su función en la orden cisterciense, 231; en la constitución dominicana, 302.
Déols, abadía cluniacense, 115.
Derry, fundación de san Columba en, 63.
Desierto, Padres del, 20-34; *Vidas* de los, 27-29, 55, 185, 188; *Dichos* de los, 28, 188.
Deventer, Hermanos de la vida común en, 335.
Devotio Moderna, 337-338.
Diadema monachorum, de Esmaragdo, 106.
Diego, obispo de Osma, 299.
dieta monástica, 50, 103, 198, 237, 328.
diezmos, 135, 170; exención de pagar, 241.
Diocleciano (emperador), persecución de, 16.
Domingo, santo, 298-302; su *Vida* por Pedro Ferrando, 299.
dominicos (orden de Predicadores): sus orígenes, 298-301; influencia de la pobreza franciscana en los, 299-300; su regla y organización, 301-303; su sistema escolástico, 307-309; como predicadores y autores de literatura homilética, 305-306; en las universidades, 308-309; orden femenina, 315.
Donato, 56, 189.
dote, exigida por los conventos femeninos, 260; los canonistas y la, 260-261.
Duns Escoto (OFM), 310.
Dunstan, san, 134.
Durando de Huesca, 288.
Durham, priorato catedralicio benedictino, 171-172, 239, 328; obispos de, *véanse* Guillermo de san Carilef, Hugo de Puiset; prior de, *véase* Wessington.
Durrow, abadía celta, 63, 66.

Eadmer, chantre de Christ Church, Canterbury, 57.
Eadred, rey de Inglaterra, 134.
Eadwig, rey de Inglaterra, 134.
Earcongota, princesa de Kent, 77.
Eata, abad de Ripon, 81.
Eccleston, Tomás de, cronista franciscano, 280, 317.
Echternach, abadía benedictina, 88, 326; Evangelios de, 66-88.
Edio Estéfano, autor de la *Vida* de san Wilfrido, 81.
Edesa, principado de, 250.
Edgardo, rey de Inglaterra, 134, 136.
Edmundo, rey de Inglaterra, 134.
Edmundo de Abingdon, san, 225.
Egberto, arzobispo de York, 84.
Egberto, abad, 86.
Egfrido, rey de Northumbria, 79, 82.
Egglestone, abadía premonstratense, 209.

Egipto, primeros monjes de, 16.
Eichstätt, obispo de, 95.
Eigenkirchen, *véase* iglesias parroquiales.
Einhardo, 106.
Einoldo, arcediano de Toul, 112, 131.
Einsiedeln, abadía benedictina, 131, 133.
Ekkehardo, maestrescuela de Sankt Gallen, 106.
Elías (OFM), ministro general franciscano, 291; ataque contra y destitución de, 297-298.
Eligio (Eloy) de Noyon, san, 69-70.
Elisiardo, conde, 124.
Eloísa, abadesa del Paráclito, 149, 264-266.
Elredo, san, abad de Rievaulx, 221; su *Vida* por Walter Daniel, 217.
Ely, fundación de santa Etheldreda, 79; abadía benedictina, 134; constituida en sede episcopal y con priorato catedralicio, 171.
encomienda, abadías dadas en, 326-327.
enfermería, su lugar en el monasterio, 23, 154.
Enrique I, rey de Inglaterra, 129, 205.
Enrique II, emperador, 133.
Enrique II, rey de Inglaterra, 193, 195, 200, 271.
Enrique III, emperador, 120.
Enrique III, rey de Inglarerra, 230, 245.
Enrique IV, rey de Germania, más tarde emperador, 120-121.
Enrique, monje de Canterbury, 157.
Enrique de Blois, obispo de Winchester, 130, 154.
Erchinoaldo, mayordomo del palacio de Neustria, 70.
eremitas o ermitaños, grupos primitivos en Egipto y Palestina, 18, 20-23; san Basilio y la vida eremítica, 25; enseñanzas de Casiano sobre la vida eremítica, 31; en la Regla de san Benito, 44; en la iglesia celta, 63; eremitas cluniacenses, 185-186; sostenidos por las iglesias parroquiales, 187; movimiento eremítico en Italia en los siglos XI y XII, 188-192; en Francia, 191-195; de Grandmont, 193-194; de los franciscanos, 292-293; del Monte Carmelo, 316; los juanbonitas, 319; de los frailes agustinos, 316.
Escolástica, santa (hermana de san Benito), 75.
escritorios o scriptoria monásticos, 65-66, 106-107, 145-147.
escuelas, monásticas, 55-56, 106, 174 y ss., 220-221; de retórica, 55; escuela de palacio en Aquisgrán, 105-106; seculares y los monjes, 175-181; *véanse también* Bolonia, Chartres, Oxford, París, Reims, Laon.
esenios, 16.
eslavos, evangelización de los, 207.
Eskdale, fundación grandimontina en Inglaterra, 195.
Esmaragdo o Smaragdo, abad de Verdún, 18, 49, 106; su comentario a la Regla de san Benito, 107, 145, 180, 183; su *Diadema Monachorum,* 106.
Essen, canonesas de, 264.
estabilidad, voto monástico de, 44-45.
Estatutos del Parque, 206.
Esteban de Blois, rey de Inglaterra, 154, 264.
Esteban Harding, san; autor de la primera versión de la *Carta Caritatis,* 212-213, 226.
Esteban de Lexington, abad de Stanley, Savigny y Clairvaux, 225, 229-230, 244, 276-277.
Esteban de Muret, san; fundador de Grandmont, 193-194, 338, 340.
Esteban de Tournai, abad de Sainte-Geneviève, 175, 178-179.

estoicos, 16.
Etelredo o Aethelred el Indeciso, rey de Inglaterra, 136.
Etheldreda, santa, 79.
Ethelwoldo, san; obispo de Winchester, 134-135.
Eugenio III, papa, 222.
Eugipio, abad de Luculano; Regla de, 41; *Vida* de san Severino por, 41.
Eusebio, *Historia Eclesiástica,* 145.
Eustacio, abad de Luxeuil, 72.
Euwen, monasterio premonstratense femenino, 268.
Evagrio de Antioquía, traductor de la *Vida* de san Antonio, 27-28.
evangélicos, consejos, 17; *véanse* también celibato, obediencia, pobreza.
Evesham, abadía benedictina, 168-169.
Evrardo, abad de Clairvaux, 244.
exégesis de la Biblia, tradición monástica de la, 179.
exención monástica, 168-169.

falsificación de privilegios, 169.
Fano, canónigos de, 200.
Faremoutiers-en-Brie, monasterio femenino gálico, 77, 95, 97, 263; abadesa de, *véase* Rohaut.
Farfa, abadía benedictina de, 115-116, 122, 128, 140, 144-145.
Farne, isla de; eremitas de la, 44, 64, 78.
fatimíes de Egipto, 254.
Fécamp, abadía benedictina, 69, 131, 296.
Federico I, emperador (Barbarroja), 233.
Federico II, Hohenstaufen (emperador), 233.
Felipe I, rey de Francia, 126.
Felipe IV, rey de Francia, 256.
Felipe de Harvengt, 213.
filiaciones, 208, 228-230.
Finnian de Clonard, san, 62.
Flandes, condesa de, 317.
Flete, Guillermo, 320.
Fleury (Saint-Benoît-sur-Loire), abadía benedictina, 75, 115, 123, 133, 324, 331; culto a san Benito en, 75.
Floreffe, abadía premonstratense, 208.
Florencia, iglesia de Santa Croce en, 310.
Fontaine, abadía celta, 61.
Fonte Avellana, eremitas de, 189, 191.
Fontenay, abadía cisterciense, 139, 215.
Fontenelles, monasterio femenino premonstratense, 267.
Fontevrault, abadía, 193, 266; orden de, 193-194, 284.
Fortunato, Venancio, 60.
Fountains, abadía cisterciense, 139, 217, 229.
frailes: naturaleza del ideal mendicante, 283-287; misión en las ciudades, 294, 304-306; privilegios papales de los, 311; eclesiología de los, 311-313; en las universidades, 307-310; conflicto con el clero secular, 310-313; *véanse también* dominicos, franciscanos, carmelitas, agustinos, maturinos o trinitarios, crucíferos o frailes de la cruz, predicación, confesión.
frailes menores, *véase* franciscanos.
frailes predicadores, *véase* dominicos.
franciscanos (orden de los frailes menores), sus orígenes, 289-296; organización, 303-304; práctica de la pobreza, 291-293; reclutamiento, 294-295; conflictos internos, 290-291, 297-298; su misión en las ciudades, 304-306; en las universidades, 308-310; y la vocación eremítica, 296; orden de mujeres (las clarisas), 314; tercera orden, 316; observantes, rama autónoma de los, 333-334; *véase también* frailes.

Francisco de Asís, san, 194, 288-293, 296, 303-304, 309; fuentes de su biografía, 290-291; su Testamento, 291, 293, 309; reglas de: *Regula Prima*, 291; *Regula Secunda (Bullata),* 291, 293, 296; y *véase* franciscanos.
Francisco I, rey de Francia, 327.
Frisia, misión anglosajona en, 86-87.
Fritzlar, sínodo de, 281.
Fructuoso, san; arzobispo de Braga, 74.
Fruttuaria, abadía benedictina, 131.
Fulberto, obispo de Chartres, 117, 146.
Fulco, obispo de Toulouse, 280, 300.
Fulco, rey de Jerusalén, 255.
Fulda, abadía benedictina, 88-89, 96, 109, 133, 163, 167-168.
Fulrad, abad de Lobbes, 94.
Fursey, 79.

Gales, monasterios celtas primitivos en, 62, 67.
Galo, san, 61.
Galo, Nicolás; general de los carmelitas, 318-319.
Gandersheim, monasterio femenino benedictino, 262.
Garnier, discípulo de san Benito de Aniano, 106.
Gateshead, abadía celta, 79.
Gelasio II, papa, 203.
general (capítulo): de los cistercienses, 230-233, 245, 270, 272-275; de Prémontré, 208-209; de los cartujos, 197; de Cluny, 329; de Sempringham, 272; de monjas cistercienses, 273; de los dominicos, 302-303; de los franciscanos, 303.
Gerardo de Brogne, san, 112.
Gerardo, maestre del Hospital de San Juan de Jerusalén, 254.
germano, concilio, 97.
Germano, abad de Westbury-on-Trym, 133.
Germano, monje de Belén, 28.
Gertrudis, santa; abadesa de Nivelles, 73.
Gervasio, abad de Arrouaise, 204.
Gilberto de Sempringham, san, 269-272.
Gilberto de Fresney (OP), 301.
Giotto, 290.
Giovanni della Valle, 333-334.
girómagos, 45, 283.
Glastonbury, abadía benedictina, 134.
Glendalough, abadía celta, 63.
Gloucester, San Pedro de, abadía benedictina, 167.
Goberto de Aspremont, fray, 220.
Godofredo, conde de Semur, 263.
Godofredo, monje de Cluny, 114.
Godofredo de Auxerre, 221.
Godofredo de Lorena o Godofredo de Bouillon, 254.
Gorze, abadía benedictina, 112; reforma de, 131-133, 184; congregación de, 132-133; costumbres de, 132-133; drama litúrgico en, 132.
Goxhill, Pedro de, 209.
Gozberto, abad de Sankt Gallen, 104.
Grandmont, abadía, 194; orden de, 193; Regla de, 194-195.
Granfelden, abadía benedictina, 91.
granjas monásticas, 215.
Graciano, *Decreto* de, 180, 260.
Greccio, belén viviente en, 294.
Gregorio II, papa, 87.
Gregorio V, papa, 117.
Gregorio VII, papa (Hildebrando), 120-121, 200, 248; *véase también* reforma gregoriana.
Gregorio IX, papa, 291, 296, 298, 319.
Gregorio X, papa, 321.
Gregorio de Tours, *Historia de los francos* de, 36, 59.
Gregorio el Grande, papa, 36-39, 42, 51, 65, 78, 145; sus *Diálogos,* 36-

39, 180; su método de exégesis escriturística, 179.
Gregorio Palamás, san, 27.
Groote de Deventer, Gerardo, 334-335.
Grosseteste, Roberto; obispo de Lincoln, 280, 309-310.
Grottaferrata, monasterio basiliano, 187.
Gualterio de Chaumont, 224.
Gualterio Espec, de Helmsley, 229.
Gualterio Map, 241.
guerra, la ética en la, 247-248.
Guido o Guy, abad de Clairvoux, 241-242.
Guigo (Guigues) du Pin, autor de las *Costumbres cartujas,* 196-199.
Guillermo I el Conquistador, 125, 163, 248.
Guillermo III, duque de Aquitania, 93, 109, 111-113.
Guillermo, abad de Hirsau, 122, 140.
Guillermo, abad de Rievaulx, 229, 269.
Guillermo de Champeaux, maestro, 178, 204.
Guillermo de Diss, maestro, 157.
Guillermo de Saint-Thierry, 221, 223, 235.
Guillermo de San Carilef, obispo de Durham, 171.
Guillermo de Santo Amor, maestro, 281, 311-312.
Guillermo de Volpiano, 130.
Guillermo de Warenne, conde de Surrey, 125.
Guines, canónigos de, 209.
Gundrada, condesa de Surrey, 125.

Hackington, colegiata de, 172.
Hadewijch, de Nivelles, 281-282.
Haget, Rodolfo; *véase* Rodolfo Haget.
Hailes, abadía cisterciense, 245.
Haito, abad de Reichenau, 103.
Hamo, baile de Canterbury, 157.
Hartlepool, abadía celta, 80.
Hastings, batalla de, 248.
Hattin, batalla de, 255.
Havelberg, capítulo de, 209.
Haverholme, priorato gilbertino, 270.
Haymo de Faversham (OFM), 297.
herejía, en el Languedoc, 286, 299; en las ciudades del norte de Italia, 286.
Herford, monasterio femenino, 262.
Herman de Tournai, 267.
Hermanos de la vida común, 335-337.
hermanos legos (conversos o *conversi):* su utilización en Vallombrosa, 189; en la orden de Grandmont, 195; en Cluny, 216; por los cartujos, 198; por los premostratenses, 208; por los cistercienses, 216-220; en la orden de Sempringham, 271.
Hersfeld, abadía benedictina, 96, 167.
Hexham, abadía benedictina, más tarde priorato agustiniano, 81.
Hilario de Arles, san, 31, 33.
Hilario de Poitiers, san, 29.
Hilarión, san, 21.
Hilda, santa, 77, 80-81.
Hildebrando, 184, 190, 200; *y véase* Gregorio VII.
Hildegarda, santa; abadesa de Bingen, 259-260.
Hildemaro, comentador de la regla benedictina, 107.
Hilduino, abad de Saint-Denis, 98, 146.
Hilino, canónigo de Colonia, 147.
Himmerod, abadía cisterciense, 217.
Hinton, priorato cartujo, 200.
Hirsau, abadía benedictina, 122, 140; abad de, *véase* Guillermo.
Historia de los monjes del desierto, traducida por Rufino de Aquilea, 28.
Historia lausíaca de Paladio, 22, 28.
Honorato, san; fundador de Lérins, 31, 33.

Honorio II, papa, 136.
Honorio III, papa, 280, 296, 300.
Horacio, 106.
hospedería, 63, 154.
hospitalarios, *véase* órdenes militares.
Huberto Gualterio, arzobispo de Canterbury, 172-173.
Huelgas, Las; monasterio femenino cisterciense, 273.
huéspedes, recepción a los, 21; *véase* hospedería.
Hugo V, abad de Cluny, 323, 329.
Hugo, arzobispo de Lyon, 212.
Hugo, monje de San Víctor; teólogo ascético, 204.
Hugo, san; abad de Cluny, 113, 117-123, 125-126, 129-130, 136-137, 141, 156, 190, 263-264, 324.
Hugo, obispo de Grenoble, 196.
Hugo de Avalón, san; cartujo, obispo de Lincoln, 200.
Hugo de Fosses, abad de Prémontré, 207, 267.
Hugo de Nonant, obispo de Lichfield, 171, 173.
Hugo de Payns, 250-252.
Hugo de Pierleoni, legado papal, 271.
Hugo de Puiset, obispo de Durham, 172.
Hulne, asentamiento carmelita, 317.
Humberto de Moyenmoutier, cardenal obispo de Silva Candida, 190.
Humberto de Romand o de Romans o de Romanis, general de los dominicos, 305-307.
humillados, los (de Milán), 288-289.
Hungría, evangelización de, 132.

iglesia primitiva, idea de la, 183-185.
iglesias parroquiales, apropiación monástica de, 169-170, 240; atendidas por monjes, 170; vicariatos en, 170.
Ignea Sagitta, de Nicolás Galo (O. Carm.), 318.
Imitación de Cristo, de Tomás de Kempis, 338.
Inmaculada Concepción, doctrina de la, 262.
Inden (Cornelimünster), 102, 104.
indulgencias, 92-93, 247-248.
Ine, rey de Wessex, 79.
Inés, abadesa del convento de Santa Cruz (Poitiers), 60.
Inocencio II, papa, 129, 240, 252, 267-268.
Inocencio III, papa, 169, 173, 233, 239, 245, 268, 286, 288, 296, 329.
Inocencio IV, papa, 233, 311, 314, 317, 319, 321.
Investiduras, querella de las, 119-120.
Iona, abadía celta, 63, 79, 86; su «paruchia», 67-68.
Irlanda: fundación y carácter de los monasterios primitivos en, 63-67; su tradición eremítica, 64; disciplina ascética, 64-65; saber clásico, 65-66; escritorios y manuscritos, 66; lugar de los obispos en el monacato celta, 67; tradición monástica irlandesa en Inglaterra; 78-79, en la Galia y en Italia, 68-71.
Isabella d'Albini, condesa de Arundel, 276.
Isidoro de Sevilla, san; Regla de, 74.
islam, 249, 255.
Ita, condesa; esposa de Pipino el Viejo, 73.
Ivo de Chartres, san, 205.

Jacobo de Vitry, 225, 273-274, 280, 288, 314.
Jarrow, abadía, 82-85.
Jerónimo, san, 15, 20, 28-32, 55, 65, 145, 180, 189, 221.
Jerusalén: monasterios latinos primitivos en, 30; patriarca latino de, 254, 316; reino latino de, 250; reino de, *véanse* Balduino, Fulco; templo de

Salomón en, 250; iglesia del Santo Sepulcro en, 250, 253; Santa María de los Latinos en, 253; hospicio de San Juan Bautista en, 253.
jinetes, aportación de; por las abadías, 163-164.
Joanna Fossard, 195.
Jonás de Bobbio, 64.
Jordán de Sajonia, maestro general de los dominicos, 303.
Josefo, su *Historia,* 145.
Jotsaldo de Cluny, biógrafo de san Odilón, 118.
Jouarre, monasterio dúplice, 71, 97.
Juan XI, papa, 115.
Juan XII, papa, 115.
Juan XIX, papa, 117.
Juan, abad de Fécamp, ensalzando la soledad, 187.
Juan, cantor principal de San Pedro, Roma, 82.
Juan, rey de Inglaterra, 173-174.
Juan Buoni o Bono de Mantua, san, 319.
Juan Calderun, monje de Canterbury, 158.
Juan de Capristano, 334.
Juan de Cluny, biógrafo de san Odón, 114-115.
Juan de Gorze, 112, 131.
Juan de Gray, obispo de Norwich, 173.
Juan de la Peña, San; *véase* San Juan de la Peña.
Juan de Lodi, biógrafo de san Pedro Damián, 180.
Juan de Salisbury, 145, 174.
Juan de San Gil (OP), 307-308.
Juan Gualberto de Florencia, san, 188, 191.
Juan Tolet, cardenal de San Lorenzo en Lucina, 244-245.
juanbonitas, 319.
Judea, eremitas de, 15, 20.
Jumièges, abadía benedictina, 69, 131.
Jura, eremitas del, 33.
Justiniano, emperador, 35, 37; el *Código* y el *Digesto* de, 45, 185.
Juvenal, 65, 106.

Kells, evangeliario de, 66.
Kempis, Tomás de; autor de la *Imitación de Cristo,* 338.
Kevin, san, 63, 65.
Kilwardby, Roberto (OP); arzobispo de Canterbury, 310.
Kirkstall, abadía cisterciense, 229.
Klösterpfalz, aposento de los reyes germanos, 167.

La Charité-sur-Loire, priorato cluniacense, 122, 325.
La Ferté, abadía cisterciense, 213, 228.
Lambeth, casa manorial; planes para una colegiata en, 172.
Lanfranco de Pavía, arzobispo de Canterbury, 56, 144, 148, 152, 171; su escuela en Bec, 175; sus estatutos monásticos, 56, 140, 149.
Lanfranco Septala, prior general de los agustinos, 319.
Langton, Esteban; arzobispo de Canterbury, 173, 301.
Laon, canónigos regulares de, 205, 207, 208; escuelas de, 178; obispo de, *véase* Bartolomé.
Las órdenes y las vocaciones en la Iglesia, por un canónigo de Lieja, 259.
Lastingham, abadía celta, 79.
Laterana, basílica (Roma), 286; sus monasterios filiales, 58; cuarto concilio general laterano, *véase* Letrán.
L'Aumône, abadía cisterciense, 229.
laura, 21, 25.
Leandro, obispo de Sevilla; Regla de, 74.
Lecceto, eremitorio de, 320.
lectio, véase lectura en el claustro.

lectura en el claustro *(lectio divina),* 54-56, 106, 144-145, 175, 180, 181.
legos, *véase* hermanos legos.
Le Lys, monasterio femenino cisterciense, 276.
Le Mans, obispo de, 75.
Leodebodo, abad de Fleury, 75.
León IX, papa, 111, 118, 248.
León X, papa, 327.
León, fray (OFM), 291.
León-Castilla, casas cluniacenses en, 122-123; rey de, *véase* Alfonso.
Leonor de Aquitania, 193, 195.
Lérins, monasterio, 31-32, 40, 59, 82.
Letrán, basílica de (Roma); *véase* Laterana; Cuarto concilio de, 206, 233, 240, 260, 300, 329.
Lewes, priorato cluniacense de San Pancracio, 124-125.
Liber Vitae, 127.
Libro de Kells, 66.
libros, producción de; en los monasterios, 65-66, 144-147, 198-199; por los Hermanos de la vida común, 336.
Licet ecclesiae catholicae, 319.
Lichfield, capítulo de, 173; obispo de, *véase* Hugo de Nonant.
Lieja, diócesis de; monasterios femeninos cistercienses en la, 274.
Ligugé, eremitorio de, 29, 59.
Limoges, abadía de San Marcial en, 180, 194.
limosnería, su función, 153-154; donaciones para, 154 .
Lindisfarne, obispado y monasterio de, 64, 78, 85, 108; Evangelios de, 66; obispos de, *véanse* Aidan, Colman, Cuthberto.
liturgia monástica, 50-51, 105, 126-127, 142-143, 302; oficio de difuntos, 105, 127; oficio del sepulcro, 132; en el consuetudinario gorziano, 132; *véase también* Opus Dei.
Livio, 145.
Llanthony Prima, priorato agustiniano, 206.
Lobbes, abadía benedictina, 94.
Locedio, 228.
Lodi, priorato cluniacense, 122.
Lombardo, Pedro; véase *Cuatro libros de las sentencias.*
lombardos, invasión de Italia por los, 58.
Londres, cartuja de, 333; New Temple en, 256; *véase también* Aldgate.
Longpont, abadía cisterciense, 225.
Lorena, reforma monástica en, 112, 131-132; *y véase* Gorze.
Lorsch, abadía benedictina, 91, 96, 163, 167.
Lovaina, gran beguinario de, 279.
Lucca, canónigos de, 201.
Lucedio, abadía benedictina, 130.
Lucio III, papa, 288.
Luculano, monasterio, 41.
Luis el Piadoso, rey de Aquitania (emperador), 100-102, 107, 146.
Luis VIII, rey de Francia, 245.
Luis IX, san (rey de Francia), 245.
Luxeuil, abadía fundada por Columbano, 62, 65, 68-70; la «regla mixta» en, 69; abades de, *véanse* Eustasio, Walberto.
Lyon: pobres de, 287-289; *y véase* valdenses; sínodo de, 287; II concilio de, 321.

Mabillon, Jean, 54.
Macario de Alejandría, 22.
Mâcon, obispo de, 114, 117.
Magdeburgo, arzobispado de, 207, 209; capítulo de, 207.
Maguelona, conde de, 101.
Maguncia, provincia eclesiástica de, 87; sínodo de, 119, 281.
Malbork, *véase* Marienburg.
Malmesbury, monasterio celta y más tarde abadía benedictina, 79, 134, 168.

Marbod, obispo de Rennes, 266.
Marcela, discípula de Jerónimo, 31.
Marcigny, monasterio cluniacense femenino, 127, 263-264.
Margarita, reina de Francia, 276.
Margat, castillo de, 255.
Marham, monasterio femenino cisterciense, 276.
María d'Oignies, 278, 280-281; su *Vida* por Jacobo de Vitry, 278.
Marienburg o Malbork, 257.
Marmoutier, eremitorio de, 30.
Mar Muerto, pergaminos del, 16.
Marozia, 115.
Marsella, fundaciones de Casiano en, 31, 59; abadía benedictina de San Víctor en, 131.
Martín de Tours, san, 18, 29-30, 32; su *Vida* por Sulpicio Severo, 18, 30, 33, 59; culto a, 59.
Martín IV, papa, 313.
Mateo de Albano, cardenal, 251.
Matilde (hija de Enrique I de Inglaterra), emperatriz, 129.
Matilde, madre de Otón I, 262.
Matilde, reina de Inglaterra, 205.
Matilde de Sajonia, abadesa de Quedlimburgo, 57.
maturinos, frailes; *véase* trinitarios.
Mauro, san, discípulo de san Benito, 36.
Máximo el Confesor, san, 27.
Mayeul, abad de Cluny, 113, 117-118, 129-130.
Medehamstede, abadía benedictina, 134, 136.
Melania, 30.
Melk, abadía benedictina, 332.
Melrose, abadía celta y más tarde benedictina, 79, 85.
mendicantes, órdenes; *véase* frailes.
mensa, división de la, 163-164; *y véase el* Glosario.
Merton, priorato agustiniano, 186, 206.
Metéora, eremitas de, 27.
Metz, obispo de, 131, 201; *y véanse* Adalbero y Crodegango, san.
Milán, 27, 289; prioratos dependientes de Cluny en la región de, 122.
Mildred, santa, 79.
militares, órdenes; *véase* órdenes militares.
Minster-in-Thanet, monasterio dúplice, 79.
missi monásticos, 104, 162.
mixta, regla; *véase* regla mixta.
Moissac, abadía cluniacense, 122.
Molesme, abadía benedictina, 192, 212-213.
Mommoleo, abad de Fleury, 75.
monasterios dúplices: en la Galia, 71-73; en la Inglaterra anglosajona, 79-80; en el siglo XII, 269-272; *véanse también* Fontevrault, Sempringham.
Moncé, monasterio cisterciense femenino, 276-277.
Monheim, monasterio femenino, 95.
Monte Alverna, 292.
Monte Athos, 27.
Monte Carmelo, eremitas del, 316-317.
Monte Casino o Monte Cassino o Montecasino o Montecassino: fundación de san Benito, 36, 38-39, 89, 97; saqueado por los lombardos, 38; por los sarracenos, 108; reforma de Santa Giustina de Padua en, 332; abades de, *véase* Teodemaro.
Monte Oliveto, 331.
Montéliou, abadía benedictina, 324.
Montpellier, universidad de, 245; colegio cisterciense en, 245.
Mont-Saint-Michel, abadía benedictina, 131, 324.
Montserrat, santuario de Nuestra Señora de, 131.
Morimond, abadía cisterciense, 213.

Mortain, monasterio femenino cisterciense, 276.
Mosa, valle del; abadías del, 54, 108.
mujeres: reglas de los monasterios dúplices, 71-75, 77, 79-81; cambios en la situación de las, 261-263; actitud del clero hacia las, 262; actitud de los patronos laicos, 263; en los monasterios femeninos cluniacenses, 263-264; en la *vita apostolica,* 266; en la orden de Fontevrault, 193, 266; en la orden de Sempringham, 269-272; en la orden de Prémontré, 267-268; en la congregación de Arrouaise, 268; entre los cistercienses, 272-277; las beguinas y sus detractores, 277-282; las monjas franciscanas, 314; las monjas dominicas, 315.
Munnikhuizen, cartuja de, 334.

Namur, beguinarios de, 279.
Narbona, estatutos para la reglamentación de la orden franciscana, 303.
Navas de Tolosa, 233.
neoplatónicos, 16.
Neustria, reino de, 59.
New Temple, *véase* Londres.
Newhouse, abadía premonstratense, 209.
Nicolás IV, papa, 316.
Niederaltaich, abadía benedictina, 133.
Nilo, san, 187.
niños oblatos, 94-95, 174; previstos en la Regla del Maestro y en la de san Benito, 56-57; como fuente de reclutamiento monástico, 156; en Cluny, 126, 141, 156; rechazados por los cistercienses, 56-57, 220; desaprobados por los canonistas, 56-57.
Nitria, eremitas del desierto de, 15, 20, 28, 30, 33.
Nivelles, monasterio dúplice, 73, 97.
Noirmoutier, San Filiberto de, 108.
Nonantola, abadía, 58.
Norberto, san, 207-208, 266-267, 284; norbertinos, *véase* Prémontré, orden de.
Normandía, la reforma monástica en, 131.
Northumbria, misión irlandesa en, 78, 86; fundaciones monásticas primitivas de, 86-87.
Norwich, priorato catedralicio benedictino, 171; obispo de, *véase* Juan de Gray.
noviciado, período de un año prescrito por la Regla de san Benito, 39, 45; en Cluny, 123, 238; a veces dispensado por los frailes, 308.
Nursling, abadía, 87.

obediencia, en la Regla de san Pacomio, 24; enseñanzas de san Basilio sobre la, 29; idea de san Benito sobre la, 47-48.
obedienciarios, 151-154.
obispos; su relación con monjes y monasterios, 32-33, 168-174.
observantes, *véase* franciscanos.
Octavio César, 118.
Oda, arzobispo de Canterbury, 133.
Odilón, san; abad de Cluny, 113, 117-118, 122-123, 125-126, 128-129, 140, 153.
Odón, san; abad de Cluny, 109, 113-118, 123-124, 145, 323.
Oliva, abad de Cuxá, 131.
olivetanos, congregación benedictina de los, 331-332.
Oliveto, *véase* Monte Oliveto.
Omne datum optimum, 252.
Opus Dei (oficio divino): instrucciones para él en la Regla de san Benito, 50-51; en los monasterios carolingios, 104-105; en Cluny, 141-143; en la orden cisterciense, 116, 219 y n. 11; en la orden cartuja,

197; en la Regla de los caballeros templarios, 250; *véase también* liturgia.
orden de Predicadores, *véase* dominicos.
ordenación de monjes, 32, 51, 142, 263; de frailes, 297.
órdenes mendicantes, *véase* frailes.
órdenes militares: su origen y finalidad, 247-249; los caballeros templarios, 249-253; su Regla, 250-252; supresión de, 256-257; los caballeros hospitalarios, 253-255; la orden de Alcántara, 253; la orden de Calatrava, 253; la orden de Santiago, 253; los caballeros teutónicos, 257.
Orderico Vital, 238.
ordo arctior, permiso para pasar a una, 239.
Orígenes, 19, 28.
Orte, 292.
Osma, cabildo de la catedral de, 299.
ostrogodos, en Italia, 35.
Oswaldo, san; obispo de Worcester, 133-134.
Oswaldo, san; rey de Northumbria, 78.
Oswiu, rey de Northumbria, 67, 79-80.
Otón I, rey de Germania y emperador, 57, 262.
Otón II, rey de Germania y emperador, 116, 162.
Ouen, san; *véase* Audoeno.
Ovidio, 65.
Oxford, escuelas de, 225, 230; universidad de: colegio cisterciense (abadía de Rewley) en, 245; colegio de Durham en, 328; colegio de Gloucester en, 331; los frailes en, 301, 309; capítulo de los benedictinos en, 330.

Pablo el Diácono, 56, 75.
Pablo el Ermitaño, su *Vida* por Jerónimo, 28.
Pacomio, san, 19-20, 22-24, 101; su regla, 23-24, 28, 72; monasterio de (en Tebennesi), 22-23.
Paderborn, asamblea de, 96.
Paladio, autor de la *Historia lausíaca,* 22-23, 28.
Palencia, escuelas de, 298-299.
Palestina, monjes primitivos de, 16, 20, 25; castillos cruzados en, 255.
palio, 87.
Paráclito, monasterio femenino, 264; abadesa de, *véase* Eloísa.
Paray-le-Monial, monasterio cluniacense femenino, 129.
Parc-aux-Dames, monasterio cisterciense femenino, 275.
París, corte neustria en, 69; universidad de, 174-175, 225, 308-313; teólogos de, 307-309; colegio cisterciense de Chardonnet en, 245; abadía de Saint-Germain en, 175, 225; colegio de Cluny en, 331; colegio cisterciense de San Bernardo, 331; abadía de Sainte Geneviève en, 175-176; los dominicos en, 307-309; los franciscanos en, 309; la Cartuja en, 333; el Museo de Cluny, 129; maestros seculares en disputa con los frailes, 311-312.
parroquiales, iglesias; *véase* iglesias parroquiales.
«paruchia» de los monasterios celtas, 67-68.
Parvum Exordium Cisterciensis Coenobii, 211 y n., 215.
Pascua, controversia en la iglesia anglosajona, 67, 80, 85.
Pascual II, papa, 254.
Patricio, san, 62, 67.
patronos laicos, 165-168, 205, 209.
Paula, discípula de Jerónimo, 31.
Paulino, san, 77.
Paulino de Nola, san, 15.

Pavía, abadía benedictina de San Salvatore, 116.
Pavilly, abadía, 69.
paz de Dios, movimiento de la, 248.
Pecche, Gilberto de, 166.
Pedro, hermano lego de Villers, 220.
Pedro, patriarca de Alejandría, 31.
Pedro Cantor, 179, 225.
Pedro Comestor, 203.
Pedro Damián, san; cardenal obispo de Ostia, guía de los eremitas italianos, 189-191, 193; sus *Instituciones* para la orden de los eremitas, 190; su *Libro de Gomorra,* 190; su tratado sobre la vida en común de los canónigos, 200; su *Vida de San Romualdo,* 187, 189.
Pedro de Celle, abad de Saint-Rémi, autor de *La disciplina claustral,* 174, 186.
Pedro de Corbie, 316.
Pedro de Roches, obispo de Winchester, 301.
Pedro el Venerable, abad de Cluny, 46, 129, 136-137, 144, 146, 154, 156, 160, 170, 183, 186, 196, 199, 214, 224, 226, 234-236, 240.
Pedro Ferrando, biógrafo de santo Domingo, 299.
Pedro Lombardo, *véase* Lombardo, Pedro.
pelagiana, herejía, 32.
penitencia canónica, 91; conmutación de la, 92-93, 248-249.
penitenciales, 92-93, 247-248; monásticos, 40, 64-65.
Pentecostés, idea de la Iglesia de, 113.
perfecti, véase perfectos.
perfectos, entre los cátaros, 245, 299.
Pershore, abadía benedictina, 134.
peste negra, 326.
Petronila, priora de Fontevrault, 193.
pictos, su evangelización por monjes irlandeses, 68.
Pipino III, rey de los francos, 87.
Pipino de Herstal, mayordomo del palacio de Austrasia, 86, 88.
Pirmino, san, 96.
Plectrudis, esposa de Pipino de Herstal, 88.
pobres de Lyon, *véase* valdenses.
pobreza monástica: en la Regla de san Benito, 46-47; según la interpretación de los cistercienses, 213-214; movimiento de la pobreza voluntaria, 184, 194, 266, 284, 287-288; pobreza franciscana, 283-297; pobreza en los dominicos, 299-300; según se practicaba en Grandmont, 194-195.
Poitiers, obispado de, 29; convento de la Santa Cruz en, 60.
Poncio de Melgueil, abad de Cluny, 136-137.
Pontida, priorato cluniacense, 122.
Pontigny, abadía cisterciense, 213.
Porciúncula, iglesia de la, 292, 296.
Portsmouth, 243.
Postumiano, 28, 30.
predicación: itinerante, 286-287; los frailes como exponentes de la predicación popular, 304-306; ayudas y tratados para la, 306; *véanse también* Humberto de Romanis, Tomás Waleys.
premonstratenses, *véase* Prémontré, orden de.
Prémontré, fundación de, 207; adopción de la Regla de san Agustín en, 207; orden de, 206-210; costumbres y constitución de, 208-210, 284; casas femeninas de, 267-268.
Prisciano, 56.
propiedades, administración de las, 154, 160-162; de los cistercienses, 215, 241-243.
Prulla o Prouille, convento dominicano femenino, 313, 315.

Prusia, los caballeros teutónicos en, 257.
Pseudo Dionisio, las *Jerarquías celestiales* de, 312.
pueri, véase niños oblatos.

Quae honorem conditoris, 317.
Quarr, abadía cisterciense, 230; propiedades de, 243; abad de, 225, 230.
Quedlimburgo, monasterio femenino benedictino, 262.
Quaestiones, 177.
Qumran, 16.
Quo elongati, 297.

Rábano Mauro, 106, 145.
Radegunda, santa (reina); esposa de Clotario I y fundadora del convento de la Santa Cruz en Poitiers, 60; su *Vida* por Venancio Fortunato, 60.
Radewijns, Florencio, discípulo de Groote, 335.
Raimundo, conde de Trípoli, 255.
Raimundo de Peñafort (OP), autor de una *Summa de Penitentia,* 308.
Raimundo del Puy, 254-255.
Ramsey, abadía benedictina, 134.
Raneé, Armando de; fundador de La Trapa, 54.
Ratisbona o Regensburg, sede de, 132; abadía benedictina de San Emmeram en, 132-133.
Ratperto, monje de Sankt Gallen, 105.
Reading, abadía cluniacense, 167.
Rebais, abadía, 69-70.
Recaredo, rey de los visigodos, 74.
reclutamiento de monjes, 155-158, 175, 191, 218, 222, 323-324; de monjas, 60, 72, 259-261, 277-278; de frailes, 294-295.
reforma gregoriana, 111, 119, 121-122, 184-185, 200-201.
Regensburg, *véase* Ratisbona.
Reginaldo, subprior de Canterbury, 173.
Regla de un Padre para vírgenes, 72.
Regla del Maestro, 34, 41-43, 56.
regla mixta, en los monasterios primitivos de la Galia, 74; en los monasterios anglosajones, 80; en España, 74.
reglas monásticas, *véanse* Agustín, san; Basilio, san; Benito, san; Cesáreo de Arles, san; Columbano, san; Crodegango de Metz, san; Eugipio, san; Pacomio, san; Regla del Maestro; Temple.
Regula Communis en España, atribuida a san Fructuoso, 74.
Regularis Concordia, 135, 140.
Reichenau, abadía benedictina, 95-96, 103, 106, 109, 157, 167, 324; abades de, *véanse* Haito, Walafrido Strabo.
Reims, escuela catedralicia de, 196; concilio de, 119.
Remiremont, monasterio femenino, 260.
Rennes, maestrescuela de, *véase* Marbodo.
Ricardo I, rey de Inglaterra, 231.
Ricardo II, duque de Normandía, 131.
Ricardo, monje de San Víctor; teólogo ascético, 204.
Ricardo de Cornualles, 245.
Ricardo de Gray, de Codnor, 317.
Rievaulx, abadía cisterciense, 217, 221, 229.
Ripoll, priorato benedictino, 131.
Ripon, abadía celta y más tarde benedictina, 79, 81, 86.
Roberto de Arbrissel, fundador de Fontevrault, 192-193, 207, 266, 284.
Roberto Bacon (OP), 308.
Roberto de Châtillon, 235.
Roberto de Molesme, 192, 212-213.
Roberto de la Sorbona, maestro, 280.
Rochester, priorato catedralicio benedictino, 171-172.
Rodas, isla de, 256.

Rodolfo I, rey de Francia, 124.
Rodolfo Haget, abad de Kirkstall y de Fountains, 229-230.
Rogerio, maestre de los norbertinos, 272.
Rogerio de Chichester, abad de San Agustín de Canterbury, 149.
Rohaut, hija de Carlomagno, abadesa de Faremoutiers, 95.
Roma: ciudad de, 27, 30, 35, 49, 81; obispos de, *véase* papas individualmente; basílicas patriarcales y sus monasterios, 58; San Pedro, 49, 81, 125; *véanse también* laterano, Letrán; abadías: San Andrés sobre el monte Celio, 78; Santa María sobre el Aventino, 116, 121; San Pablo Extramuros, 116, 327; San Pancracio, 58; iglesia de San Bonifacio, 87; iglesia de Santa María del Popolo, 319; convento femenino dominicano de San Sixto, 315; castillo de Sant'Angelo, 121; reforma monástica en el ducado de Roma, 115.
Romanmôtier, abadía benedictina, 115.
Romano, instructor de san Benito, 38.
Romano, san (fundador de Condat), *Vida* de, 33.
Romsey, monasterio femenino benedictino, 135.
Romualdo, san, 187, 191; su *Vida* por Pedro Damián, 187.
Ronceray, monasterio femenino, 262.
Rouen, *véase* Ruán.
Royaumont, abadía cisterciense, 245.
Rozières, monasterio premonstratense femenino, 267.
Ruán, sede de, 69; obispo de, *véase* Audoeno.
Rufino de Aquilea, 28, 30.
Ruperto de Deutz, 178, 183.
Rutilio Namaciano, 32.
Ruysbroek de Groenendael, Juan, 334.
Sabatier, Paul, 291.
Sahagún, abadía cluniacense, 122-123.
Saint-Aignan, abadía de Orleans, 71.
Saint Alban's, abadía benedictina, 167, 168, 326, 330.
Saint-Amand, abadía benedictina, 112.
Saint-Bavo de Gante, abadía benedictina, 112.
Saint-Benoît-sur-Loire, *véase* Fleury.
Saint-Bertin de Flandes, abadía benedictina, 112, 174.
Saint-Denis, abadía regia, 71, 98, 167, 180.
Saint Edmund en Bury, abadía benedictina, 136, 157, 159, 167, 330.
Saint-Evroul, abadía benedictina, 238.
Saint-Gall, *véase* Sankt Gallen.
Saint-Martial de Limoges, abadía benedictina, 180, 194.
Saint-Médard, abadía benedictina, 71, 167.
Saint-Omer, abadía benedictina, 112.
Saint-Ouen, abadía, 131.
Saint-Rémi, abadía benedictina, 186.
Saint-Riquier, abadía benedictina, 94-95, 104, 159, 162; abad de, *véase* Angilberto.
Saint-Ruf, abadía agustiniana, 201, 206.
Saint-Seine, abadía benedictina, 101.
Saint-Vaast, abadía benedictina, 167.
Sainte Geneviève del Monte, 175-176.
Sajonia, conquista y conversión de, 96; la orden de Prémontré en, 209.
Salimbene de Adam (OFM), 295, 297-298.
San Benigno de Dijon, 130-131.
San Botolfo de Colchester, comunidad de canónigos regulares, 204.
San Emmeram, abadía benedictina, *véase* Ratisbona.
San Juan de la Peña, abadía, 122.
San Martín de Laon, 207.

San Mauro, congregación benedictina de, 54.
San Miniato, abadía benedictina (Florencia), 188.
San Pancracio o Pancrazio, monasterio basilical (Roma), 58.
San Quintín de Beauvais, comunidad de canónigos regulares, 204.
San Víctor, abadía agustiniana (París), 204, 206; congregación de, 206; teólogos ascéticos de, *véanse* Andrés de San Víctor, Hugo (monje de San Víctor), Ricardo (monje de San Víctor), y Tomás Galo.
San Zenón o Zeno, abadía benedictina (Verona), 168.
San Wandrille, abadía benedictina, 69.
Sancho el Grande, rey de Navarra, 122.
Sankt Gallen o Saint-Gall, abadía benedictina, 39, 66, 109, 127, 163; plano de, 103-104, 145; escuela de, 106; abad de, *véase* Gozberto.
Sansón, abad de Bury St Edmund's, 157, 161.
Sant'Apollinare in Classe, en Rávena, 188.
Santa Croce, iglesia franciscana (Florencia), 310.
Santa Giustina, abadía benedictina (Padua), 332.
Santa María del Tiglieto , 228.
sarracenos, 108, 116.
Savignac, monasterios femeninos de, 276.
Savigny, abadía benedictina, 192, 242; orden de, 192; fusionada con la orden cisterciense, 192, 229-230, 242, 273.
Scarborough, iglesia de, apropiada por Cîteaux, 231.
Scetis, *véase* Skiatis.
scriptoria, véase escritorios.
Sempringham, orden de: sus orígenes, 269; rechazada su incorporación a los cistercienses, 269-270; constituciones de, 270-271, 277; los hermanos legos de, 271; *y véase* Gilberto, san.
Sens, curia papal en, 271; abadía de Saint-Pierre-le-Vif en, 71.
Sentencias, véase *Cuatro libros de las sentencias.*
Septimania, abadía de, 96.
Sergio, papa, 84, 86.
Severino, san; su *Vida* por Eugipio, 41.
Shaftesbury, monasterio femenino benedictino, 109, 135.
Shap, abadía premonstratense, 209.
Sherborne, priorato catedralicio benedictino, 134, 171.
Sibton, abadía cisterciense, 243.
siervos, *véase* criados.
Sigeberto, rey de los anglos orientales, 79.
silencio monástico, 53, 114, 148-149.
Simeón el Estilita, san, 22.
Simón Stock, san, 317.
Siria, eremitas de, 16, 20, 22; los francos en, 249-255.
Siro de Cluny, biógrafo de san Mayeul, 116.
Skiatis, los eremitas de, 20, 25, 28, 30.
Smaragdo, *véase* Esmaragdo.
Solignac, abadía de «regla mixta», 74.
Springiersbach, canónigos agustinianos de, 203.
Stanley, abadía cisterciense, 230.
Strathclyde, monasterios celtas en, 62.
Sturmi, abad de Fulda, 88-89, 96.
Subasio, benedictinos de, 296.
Subiaco, asentamiento de san Benito en, 38, 58.
Sulpicio Severo, *Vida de san Martín* por, 30; *Diálogos* de, 30, 36-37, 59.
Super cathedram, 313.

Tabennesi; *véase* Pacomio, san.

Tagaste, 202.
Tart (monasterio femenino cisterciense), capítulo en, 273.
Tebaida, primeros monjes del desierto de la, 22-23, 25.
templarios, caballeros; *véase* órdenes militares.
Temple, Regla del, 250-252.
Teobaldo, obispo de Arezzo, 188.
Teobaldo de Etampes, 52.
Teodemaro, abad de Monte Casino, 39, 97, 104.
Teodorico, rey de los ostrogodos, 54.
Teodorico III, rey de los francos, 75.
Teodoro de Tarso, arzobispo de Canterbury, 45, 82; penitencial de, 92.
Teofilactos, dinastía romana de los, 115; *véanse también* Marozia, Alberico, Juan XII.
terciarios, *véase* franciscanos, tercera orden.
Terracina (fundación de san Benito), saqueada por los lombardos, 58.
Terryglass, abadía celta, 62.
Teuderico, rey de Borgoña, 61.
teutónicos, caballeros; *véase* órdenes militares.
Thorney, abadía benedictina, 134.
Thurstan de York, 52.
Tiron, orden de, 192.
Tomás de Celano, biógrafo de san Francisco, 286, 290.
Tomás Galo, abad de Vercelli, 204.
Tomás Waleys, véase *Arte de la predicación*.
Tongerloo, abadía premonstratense, 267-268.
Tonnerre, abadía benedictina de Saint-Michel, 212.
Totila el godo, 36.
Toulouse, casa cisterciense de estudios en, 245; los dominicos en, 300; obispo de, *véase* Fulco.
Tournus, abadía benedictina, 108.
Tours, sede de, 30; abadía de San Martín en, 71, 97, 99, 166; canónigos de, 109; sínodo de, 109; obispos de, *véanse* Martín, san, y Gregorio.
trabajo manual: en la Regla de Pacomio, 24; en las Reglas de san Basilio, 26; en la Regla de san Benito, 53; en el consuetudinario de Cluny, 144, 236; en Prémontré, 208; restablecido por los cistercienses, 219-220.
traslado a otro monasterio, véase *ordo arctior*.
Tre Fontane (abadía en Roma), absorbida por los cistercienses, 229, 242.
Tréveris, la corte imperial en, 27; abadía benedictina de San Maximino, 131, 133; escuela catedralicia de, 131.
trinitarios o maturinos, frailes, 315.
Trípoli, principado de, 250.
Troyes, concilio de, 251.
Turingia, evangelización de, 87.

Ugolino, cardenal protector de los franciscanos y más tarde papa, Gregorio IX, 291, 309, 314.
Ui Neill, dinastía de, 68.
Ulrico, autor de un libro de costumbres para Cluny, 122, 128, 140, 143-144, 148, 152.
universidades: los frailes en las, 308-311; los monjes en las, 175-181, 244-245, 328, 333; *véanse también* Bolonia, Oxford, Montpellier, París, Toulouse.
Urbano II, papa, 121, 129, 196, 248.
Urbano III, papa, 195.
urbano, el crecimiento y las necesidades pastorales de la gente de las ciudades, 277-278, 284-286, 305, 332-333.
Utrecht, sede de, 86.

valdenses, 287-288, 293; y *véase* Valdo de Lyon.

Valdo de Lyon, fundador de los valdenses, 287.
Vallombrosa o Vallumbrosa, abadía benedictina y congregación, 188-189.
Vallumbrosa, *véase* Vallombrosa.
Vaux de Cernay, monasterio femenino cisterciense, 276.
Verdún, abadía benedictina de Saint-Vanne, 131.
Vexilla regis, himno, 60.
Vézelay, abadía benedictina de Santa María Magdalena, 122, 129, 325.
vida apostólica *(vita apostolica),* idea de la, 183, 185, 200-203, 206-209, 225, 299-300.
Viena, concilio de, 281.
vikingos, 108.
Villars-les-Moines, priorato cluniacense, 127.
Villers, abadía cisterciense, 276; los hermanos legos de, 220.
Virgilio, 55, 65, 106, 116.
visigodos, 59.
visita monástica, 123, 170, 227-229, 276.
vita apostolica, véase vida apostólica.
Vital, fundador de Savigny, 192.
Vivarium, monasterio de, 54.

Walafrido Strabo, abad de Reichenau, 106, 109.
Walberto, abad de Luxeuil, 72.
Waleys, Tomás; véase *Arte de la predicación.*
Waltham, abadía agustiniana, 167.
Watton, la monja de, 271.
Waverley, abadía cisterciense, 229.
Warmouth, abadía, 82-85.
Weissenburg, abadía, 163.
Wells, sede de; asociada a la abadía de Bath, 171.
Westbury-on-Trym, abadía benedictina, 133-134.
Wessington, Juan (prior de Durham), 328.
Westminster, abadía benedictina, 134, 168.
Whitby, abadía celta y más tarde benedictina, 80; sínodo de, 67, 81, 85.
Wilfrido, san, 79-81, 86.
Wilibrordo, 86, 88.
Wilton, monasterio benedictino femenino, 135.
Wimberto, abad, 88.
Wimborne, monasterio dúplice, 79.
Winchcombe, abadía benedictina, 134.
Winchester, priorato catedralicio benedictino, 134, 171; abadía de Hyde (el New Minster), 167; el Nunnaminster, 135; obispos de, *véanse* Ethelwoldo, Enrique de Blois, Pedro de Roches; concilio en, 135.
Windesheim, abadía agustiniana y congregación, 337-338.
Witham, priorato cartujo, 199.
Wolfgango de Ratisbona, san, 131-132.
Worcester, priorato catedralicio benedictino, 134, 171.
Wynfrith, *véase* Bonifacio, san.

Xanten (catedral), canónigos de, 207; *y véase* Norberto, san.

Yorkshire, colonia cisterciense de, 215.

Zacarías I, papa, 89.
Zwolle, abadía agustiniana, 338.

ÍNDICE GENERAL

Págs.

Abreviaturas usadas en las notas 9

Prefacio a la Primera Edición 11

Prefacio a la Segunda Edición 13

I. *La llamada del desierto* 15

Los eremitas del desierto 20
San Pacomio y la vida comunitaria 23
San Basilio 24
La tradición del desierto transmitida a Occidente 27
Los primeros monjes de Occidente 29

II. *La Regla de san Benito* 35

San Benito y su biógrafo 35
La Regla y sus fuentes 39
La profesión del monje según la Regla 43
La vida del monje según la Regla 49

III. *Santos viajeros y patronos regios* 59

Columbano en la Galia 59
El primitivo monacato irlandés 62
Columbano y la nobleza merovingia 68
Los monasterios dúplices en la Galia 71
La Regla mixta en la Galia y en Hispania 74

Págs.

IV. *Inglaterra y Europa continental* 77
Fundaciones romanas y celtas 77
Wearmouth y Jarrow 82
Los monjes anglosajones en el Continente 86

V. *El emperador y la Regla* 91
Motivos religiosos para hacer dotaciones 91
Conveniencias sociales 94
Política de estado 95
Imposición de la Regla: el monacato bajo supervisión imperial 101
Colapso y dispersión 107

VI. *La época de Cluny* 111
Surge Cluny 111
El imperio cluniacense 117
El ideal cluniacense 126
Gorze y el resurgimiento germano 131
El resurgimiento inglés en el siglo x 133

VII. *El claustro y el mundo* 139
La rutina cotidiana 139
Los cargos en el monasterio 151
Los nuevos miembros 155
La función social y económica 158
Las obligaciones feudales 162
Los patronos laicos 165
Las relaciones con los obispos y con el clero secular 168
El claustro y las escuelas 174

VIII. *En busca de lo primitivo* 183
Las órdenes de ermitaños 187
La Regla y el desierto 191
Los cartujos 195
Los canónigos regulares 200
Los premonstratenses 206

IX. *El modelo cisterciense* 211
La verdad de la letra 211

Págs.

Crecimiento y reclutamiento..... 221
Constitución de la orden..... 226
El capítulo general..... 230
El monacato nuevo frente al antiguo..... 234
Disgregación y críticas..... 240

X. *Un nuevo tipo de caballero*..... 247

Los templarios..... 249
Los hospitalarios..... 253
Decadencia y desaparición..... 255

XI. *Monjas y sirvientas*..... 259

El problema de las monjas..... 259
San Gilberto y la orden de Sempringham..... 269
Las monjas cistercienses..... 272
Un nuevo experimento: las beguinas..... 277

XII. *Los frailes*..... 283

El contexto social..... 284
Nuevos evangelistas..... 287
Los franciscanos..... 289
La orden de Predicadores..... 298
La misión de los frailes..... 304
El conflicto entre los mendicantes y el clero secular..... 310
La función de las monjas..... 313
Otras órdenes mendicantes..... 315

XIII. *Epílogo: el individuo y la comunidad*..... 323

Glosario..... 341
Plano de la abadía cisterciense de Roche..... 354
Índice de nombres y materias..... 357